

ニーチエの「經濟」思想

アヴェナリウス—マッハによる「あとからの影響」

須藤 訓 任

序	三
第一章	
1 「原理の節約」という「方法」	六
2 「隠れたる神」の抹殺	八
3 世界の「経済」	九
第二章	
1 「統一的原感覚」——アヴェナリウス	一〇六
2 「枯葉」としての理論——マッハ	一六
結語	三六

序

題名にいう「経済」とはいわゆる political economy のことではない。political economy に関する思想はニーチェには存在しない。本稿で俎上に載せられるのは「思惟経済」という認識論の原則であり、世界の運行過程に内在する構造としての「経済」である。こうした二重の「経済」思想のことが、そのいずれについてであろうと、管見の及ぶ限り、ニーチェに関連して主題的に論じられたことは、ほとんどないように思う。

本稿の野心はそれ自身二重である。それは、従来注目されることのなかった経済という発想が、ニーチェの特に後期思想において有する意義を闡明するとともに、経済的発想をニーチェが援用するにあたってアヴェナリウスとマッハが及ぼした「影響」を突きとめることである。ここでは後者の「影響」について、あらかじめ一言挟んでおきたい。

Richard Avenarius (1843-1896) 及び Ernst Mach (1838-1916) という二人の思想家が、同時代人といつてよいニーチェ (1844-1900) との関係を云々されることは、これまたあまりなかったように思われる。特に日本ではそうである。例えば、弘文堂『ニーチェ事典』には両者の名前は一度として登場しない (アヴェナリウスは弟の Ferdinand Avenarius と混同されてはならない)。実際、ニーチェがかれらの両方ないし片方と直接的交渉をもつことはなかったといつてよいし、またかれらの著作に触れたという確かな証拠もこれまでのところ、ほとんど挙げられたためしかなかった。それが——すでに十年ほど以前のことになるが——、現在もなお刊行中のグロイター版全集の編集者による kritischer Apparat の一巻 (Nachbericht zur siebenten Abteilung, 1986) が出版され

るに及んで、事情は一変した。というのは、そこでは——詳細は本文に譲るが——ニーチェがアヴェナリウスのある書物を読み、遺稿に引用していること、ならびに、マッハの一著作の題名をやはり遺稿中に書き留めていたことが、明らかにされたからである。

しかし、なぜアヴェナリウスでありマッハなのか。筆者がニーチェとかれらの間にはなにか繋がりが隠されているのではないかと推測するようになったのは、最初に述べたニーチェの「経済」思想の意義に着目したことに始まる。この思想、ことに「思惟経済」の原則のニーチェの思想風景への登場がいささか唐突なのである。この原則が原則として自覚された形ではっきり姿を現わすのは、ニーチェの後期、それも一八八四年以降のことであり、それゆえそこには当然、第三者からのインパクトが想定される可能性が出てくることになる。そして、ニーチェの同時代、人間の生存や思考における思惟経済の重要性を力説したのが、アヴェナリウスでありマッハだったのである。したがって、先の *Nachbericht* が出版されるまでは欠けていたといつてよい証拠を手にしたいま、あらためてニーチェに対するかれらの関係を考察してみたい、というのが本稿（第二章）の趣旨である。

本論の叙述は、まず、ニーチェにおける（「思惟経済」を含む）「経済」の位置付けとその思想的役割を究明（第一章）し、次に、その「経済」思想に及ぼしたアヴェナリウス・マッハの「影響」を剔出する（第二章）という順序で進めるが、その前に、「純粹経験」の哲学者と広範な研究分野に足跡を残した自然科学の大家とを、どうしてアヴェナリウス・マッハという一括りにした書き方をするのかについて、マッハ自身に代弁してもらおう。それはまた、両者の思想のごく簡単な紹介の役目をも果たしてくれるはずである。——

「R・アヴェナリウスについていえば、われわれ兩人の見解は極めて類似したものであって、閱歴を異にし、

活動分野を異にする二人の人間が、お互いにまったく独立に、かくも類似な見解を形成するということは、到底これ以上望めない程である。叙述形式が余りにも相違しているため、われわれ兩人の思想的一致が多少蔽い隠されている。「……」私はいちはやく見解の類似性を認め、一八八三年には『力学』において、また一八八六年には本書『感覚の分析』の初版において、類似性があるという確信を表明しておいた。「……」アヴェナリウスの方でもわれわれの見解が類似していることを認め、一八八八―九五年に現われた著作や論文では、その旨に言及している。がしかし、一致がますます深くなっているという確信は彼の側でも漸次醸成されたものの如くである。

「……」私は彼とはついに面識のないままであった。さらにマッハは「私が最も重視するのは、しかし、物理的なものと心理的なものとの関係の把えかたにおける一致である」として、ある学者が兩人の思想に対して下した判断を引用する。「アヴェナリウスとマッハにおいて、『物理的なもの』と『心理的なもの』との関係の把えかたは同じである。兩人とも、物理的なものと心理的なものとの区別は、もっぱら依属関係の相違に存するのであって、それらは一面では物理学——但し語の最広義における物理学——の対象であり、他面では心理学の対象である、と結論を下している。環境構成成分Aの環境構成成分Bに対する依属関係を研究するならば、物理学をやっているであり、生体の感覚器官や中枢神経の変化によってAがどの程度変化するかを研究するならば、心理学をやっているわけである。」

マッハによる自分たち二人の思想的関係の総括はこうである——「私の見るところ、アヴェナリウスの主張も、従ってまた私の主張も、およそ自明な事柄しか言表していない。少なくともタイラーの謂う「粗野な哲学の残渣」の重庄から解放されている人びとにとっては、われわれの主張はもっぱら自明な事柄だけを語るものである。こ

ういう自明な事柄こそ、従来つねに、学問の安全な基礎たりえた当のものにはかならない。哲学的に思索する人びとの進路が相接近していくことのうちに、とりわけ一般的哲学的考究と実証的個別科学的考究とが吻合していくことのうちに、諸学が相繫っていく吉兆を見てよいと思う。」（以上邦訳マッハ『感覚の分析』（法政大学出版局）マッハ 49。訳語「アヴェナリウス」を「アヴェナリウス」と変更。）

第一章

1 「原理の節約」という「方法」

ニーチェは思想家として活動しえたおよそ二〇年の間、一度として近代科学への敬意を失ったことがなかった——この命題は、一見奇妙に思われようと、真実である。ソクラテスを典型とする「理論的人間」によってギリシャ古典時代の悲劇的世界観が亡ぼされてしまったとして、科学のオブティミズムを口を極めて論難した『悲劇の誕生』当時にしてそうであり、それは以来一貫して揺らがぬ。しかし、科学尊重のその態度が、その覆いを振り払って白日のもとにあらわになるには、一八七八年『人間的、あまりに人間的』が出版されるまで待たねばならなかった。

いまやワグナー流の芸術的救済史観から脱却したニーチェは「信念は虚偽よりも危険な真理の敵である」（人間的³³）と宣言する。その際、「信念」とは「無制約的真理をなんらかの点で認識し所有していると信ずること」（同³³）を謂う。従来の宗教や道徳や形而上学の核を形作るのは無制約的真理所有の信念であり、またその意味での信念こそ人類のこれまでの歴史においてさまざまな災厄をもたらしてきたものであった、とニーチェは考える。

信念に対置されるのは「科学的精神」である。科学的精神はなによりも「慎重な自制心の徳」「賢明な節度」(同631)によって際立つ。重要なのは真理所有それ自体でも真理所有へのバトスでもなく、「倦むことなく学び直し検査し直す真理探求の、より穏やかでもの静かなバトス」(同633)である。科学にとっては真理が結果として認識されることが第一次的関心事なのではない。科学はやり直しを恐れない。つねに疑うことを忘れない。いったん真理と認められ、広くそうみなされたものでも、必要とあればすぐ再検討の対象となる。それゆえ、絶対的・無条件的真理の所有が妄想されることはありえない。「無制約的真理」とは科学にあっては形容矛盾以外のなにもものでもない。科学の神髄は「慎重で謙虚な心 (Simn)」(同635)にある。

しかし、その「慎重さ」「謙虚さ」を実現するためにはそれなりのやり方が要請される。そこに「学問研究の厳密な方法」(同633)の重要性が出てくる。「というのも、方法への洞察にこそ科学的精神は成り立つのであり、科学のあらゆる成果をもつてしても、方法が失われてしまうなら、迷信やナンセンスが再び優勢になることを防ぐことはできないからである」(同635)。したがって、なんらかの真理が認識されるにしても、その真理がどのような方法や過程を経て認識されるかが、認識が科学的認識となるか否かの基準となる。「なに」がではなく「いかに」が肝要なのである。学的方法の厳格な手続きに耐ええたもののみが、学的真理となるのであって、そうでないなら、たとえ結果的に同じ認識に達したとしても、それは科学の名には値しない。

真理は学的手続きに則って探求されねばならないというこの方法意識はそれ自身、学問探求の他の諸成果と同じく、歴史的生成過程のなかで採られつつ練り上げられてきた一箇の学的成果である(同634、635参照)。方法の歴史性へのこの意識はそれ以来後期まで一貫して保持されることになるが、それは、「わが一九世紀を際立たせてい

るのは、科学の勝利ではなく、科学に対する科学的方法の勝利である」（KGB VIII, 15 [51]）という最晩年の有名な文章に端的に示されている。とすれば、この「科学的方法」とはなにか。

この問題については、興味深いことに、ニーチェは方法の歴史性を「歴史という方法」と読み換えることによって答えている、といえる。「もはや自然科学からけって切り離して考えられてはならない歴史的哲学、あらゆる哲学的方法のなかで最も若い方法」（同）というわけである。これはまた「思考の発生史」（同6、18）とも換言され、後期にいう「系譜学的」探求にこの時期すでにニーチェが自覚的に乗り出していることを告げている。しかしこれだけでは、「方法」が（歴史的方法として）特定化しないし一事例化されてはいても、その一般的本質的特徴が明らかにされたとはいえないだろう。むしろニーチェは、「一つの学問を徹底的に学んでみれば、方法のなんたるかがわかるだろう」（同93）と述べ、学的方法の内実はそれぞれの学問に実地に付き徹底的に鍛練するところから体得されるほかない旨を示唆するに留めて、学的方法の本質を一般的な形で提示することは避けているようにも思われる。

とはいえ、上に記してきたことだけからしても、ニーチェが「方法」という語で総括的に何をイメージしていたかは、おおよそそのところ察することができる。それはなにかんづく、（さきに引いた）「慎重な自制の徳」とか「科学の慎重で謙虚な心」という言葉に集約されている。つまり、みずからの見解や理論を、いかなる批判も許さぬ絶対的真理へと性急に祭りあげることをやめ、つねに注意深くまた忍耐強く再検討・再吟味されるべき、そして場合によってはすぐさま撤回され破棄されるべき「仮説」（ニーチェはこの言葉をこの意味で『人間的』では用いていないが）として位置付けること。そのために、些細なことも疎かにしない周到さ、利害損得に対する禁欲的

無私性、情念や氣紛れに振り回されない自己統御の精神をもちあわせること。しかも、こうした慎重に自制された方法的態度はあくまで「確実性」(同63頁)を目指すからなのであって、真理は絶対的に認識不可能だと決めつけて懷疑主義的判断停止を結論付け、ありとあらゆる事柄にどっちつかずの中途半端な対処を奨励するためではない。それはかえって、「信念」とは水と油のように相いれないとはいっても、何が何でも「信念」を排除しようというのではなく、逆に、盲目的ないし近視眼的「信念」も歴史のうちで時と場合によっては果たした肯定的役割をも「——真理のために——」(同63頁)認めるという、「公正さ」の精神にまで通ずるものである。「思考の発生史」という歴史的方法も、絶対的にして永遠のものともみなされてきた宗教的・道徳的・形而上学的価値の歴史的時間的性格を、したがって、そこに抜き差し難くまとわりついている偶然性を、暴露することによって、その絶対性を相対化し「信念」としての資格を剝奪してしまおうとするところに、重要な機能が存するのであって、その意味で、それもまた、理論の仮説としての身分設定という総括的方法に包摂される一事例である。

理論や見解のこうした「謙虚な」位置付けは、方法の歴史的 성격や歴史という方法ともども、これ以降ニーチエの思想的生涯の最後にいたるまで堅持されることになる。その証拠となる晩年の文章を引いておこう。「最も価値ある洞察は最も遅く見つけられるものだが、最も価値ある洞察とは方法である。あらゆる方法、現在のわれわれの科学精神のあらゆる前提、は数千年もの長きにわたって最も深く輕蔑されてきた。『……』われわれの対象、われわれの實踐、われわれの静かで慎重で疑い深いやり方——すべてが人類にはまったくふさわしくない輕蔑すべきものに思われていた。『……』われわれの謙虚さは最も長きにわたって人類の趣味に反していたのだ」(アンチクリスト12)。

しかるに、後期ニーチェ、より年代を限定するなら、一八八四年以降のニーチェは、慎重にして謙虚な仮説設定という方法以外にも、もう一つ別の科学的方法を駆使しているように思われる。それが思惟経済の方法である。そのことは次の、『善悪の彼岸』三六のアフォリズムに典型的に表われている。このアフォリズムは、『ツァラトゥストラ』第二部「自己超克」の章を除けば、公刊された著作においてニーチェが「力への意志」の思想をいくらかでも詳細に展開した唯一の箇所であり、その意味でも重要なものである。あえて全文を挙げよう。

もしも、われわれの欲望と情念の世界以外にも現実に「与えられて」いないなら、まさにわれわれの衝動の現実以外のいかなる「現実」にもわれわれは下つても上つてもいけないのだとしたら———というのも思考とはこれらの衝動の相互関係にすぎないのだから———、この所与だけで十分、いわゆる力学的（あるいは「物質的」）世界をもその所与と同類のものから成り立っているとして理解できないか、と問い試みることが許されるのではないだろうか。それは、錯覚だとか「仮象」だとか「表象」（バークリーのショーペンハウアー的意味での）というのではなくて、われわれの情動自身が有するのと同じ地位の現実として、———一切がいまだ強力な統一性のうちに包含され、それが次いで有機的過程のなかで分岐し形をなしてくる（当然また、軟弱になり弱体化もする）情動の世界のより原初的形態として、有機体の諸機能の全体が自己制御・同化・栄養摂取・排泄・新陳代謝ともどもいまだ総合的に互いに結合している一種の衝動的生として、———ひょっとして生の前形態として、ということである。———結局こういう試みをなすことは単に許されているだけではない。それは方法の良心からして命じられていることなのだ。一つの因果関係だけで十分ではない

かという試みはその極限にいたるまで（言わせてもらうなら、ナンセンスにいたるまで）押し進められていない限り、複数の因果関係を仮定しないこと、これは方法の教え Moral であって、今日これから逃れることはできない。——それは「方法の定義から」帰結するのだ、と数学者なら言うであろう。問題は結局、意志を實際に作用するものとして認めるか否か、意志の因果性を信じるか否か、である。もしそう信ずるなら——そして根本的のところそれへの信仰が因果性へのわれわれの信仰そのものである——、われわれは意志の因果性を唯一のものとして仮説的に設定しなければならない。「意志」はむしろ「意志」にのみ作用するのであって——「物質」にはない（たとえば「神経」にはない）。ともかく、「作用」が認められるところではどこでも意志が意志に作用しているのではないか、という仮説をあえて立ててみなければならない——そして、あらゆる力学的出来事は、力がそのうちで働いている限り、まさに意志の力、意志の作用なのではないか、と。——とどのつまり、われわれの全衝動的生を、意志の一つの根本形態の——つまり、力への意志の、というのがわたしの命題なのだが——の発展・分化として説明づけることに成功するなら、あらゆる有機的機能がこの力への意志に還元されることができ、力への意志に生殖と栄養摂取の問題——これは一つの問題なのだ——の解決も見いだされるところなら、あらゆる作用する力を一義的に規定する権利が、つまり力への意志として規定する権利が得られたことになる。内側から見られた世界、その「叡知的性格」から規定され言い表わされた世界——それはまさに「力への意志」でありそれ以外のなものでもないであろう。——

見られるとおり、「力への意志の形態論と発展論」（彼岸³²）の要諦を少しく具体的に展開してみせたともいえるこのアフオリズムの内容は、科学的「仮説」として提出されている。しかしここでは「仮説」設定そのものが「方法」と呼ばれてはいない。「方法」という言葉はより限定された意味で使用されている。「一つの因果関係だけで十分ではないかという試みがその極限にいたるまで（言わせてもらうなら、ナンセンスにいたるまで）押し進められていない限り、複数の因果関係を仮定しないこと」——それが「方法」であり方法の「モラル」なのである。それは、「存在は不必要に増やしてはならない」*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*』という、オッカムに帰せられることも多い思惟経済の原則（「節約の原理」、いわゆる「オッカムの剃刀」）にほかならない。しかもここでは、その原則は方法そのものの「定義」から帰結するとされるほど、方法と一体化したもの——いわば方法の代名詞——とすらみなされている。そのことは同じ『善悪の彼岸』の一三番によって、よりはっきりしたかたちで確認できる。

生理学者は、自己保存の本能を有機体の主要本能として措定することに慎重でなければならない。生命あるものはなにより自分の力を放出しようとする——生はそれ自身力への意志である——のであって、自己保存とはそこから頻繁に生じる間接的帰結の一つにすぎない。——要するに、よそでもそうだが、ここでも、余計な目的論的原理に注意！——自己保存の本能とはそうした原理の一つなのである（それはスピノザの一貫性の欠如に由来している）。本質的に原理の節約であらざるをえない方法がそう警告するのだ。

「原理の節約」とは、無駄な原理を排除することによって、事象の説明をより単純化・明確化し、その意味でまたより美化するものであって、そうである限り、科学の重要な一方法であり、その意味で、後期のこの時期ニーチェにとって、科学の方法とはなにより、思惟経済の方法であり、そしてそれと連動する限りでの仮説設定の方法であった、といつてよい。そこからは、あの「実験哲学」の理念も——その理念そのものはそれ以前の時期（たとえば『悦ばしき知識』^{§§}）からすでにみられるにせよ——より豊かに具体化された姿で現われてくる。次の二つの遺稿はそうした事情を雄弁に物語っている。

「思い込み」ではなく、仮説にもとづいてどの程度まで生きることができるか、いわば限界なき大海に乗り出してゆけるか、が力の充実を測る最高の尺度である。卑小な精神はすべて没落する。（VII, 25 [515]）

今日一人の思想家が認識の全体を、体系を、打ち建てるというのは、なにか子供じみたこと、それどころか、一種の欺瞞行為ですらある。——そのような全体が可能であるということに疑問を抱かないというには、われわれはあまりにも利発である。方法の前提となるものの全体について一致さえすれば、それでわれわれには十分である——つまり、「暫定的真理」について一致をみるなら、それで十分であり、その真理を導きの糸とした活動をわれわれは求めるのだ。ちょうど、大洋を航海する船乗りが一定の方向を堅持するように。

[Ibid. 25 [449]. vgl. VII, 25 [376]]

「仮説」とか「暫定的真理」という限り、それはつねに真でない可能性をうちに秘めている。だから他の仮説も視野に収めておこうというのではなく、真でないかもしれないにもかかわらず、ひたすらそれに賭けようというの、いかにもニーチェ特有のことである。「仮説」へのこの実存的賭けが成立するためには、しかし、いうまでもないことだが、他の仮説の可能性があらかじめ排除されていなければならず、そこにはおのずと思惟経済の原則が働いているといわねばならないだろう。その点、二番目の引用で、「暫定的真理」が方法そのものではなく、「方法の前提」と規定されていることは興味深い。ここでは「方法」は第一義的に、（仮説設定を前段階とする）思惟経済をその本質的含意とする実存の実験を意味しているのである。（そこからすれば、この「方法」はデカルトの「仮りの道徳」の第二の格率を連想させる。「暫定的 vorläufig」という言葉もさることながら、船乗りが「一定の方向を堅持する」というのもデカルトのいう森の中の旅人の比喩にきわめて近いものがある。ニーチェはある遺稿でデカルトを、アリストテレス、ベーコン、コントとならんで「偉大な方法論者」に数え入れている（VIII, 9 [61]）。

『善悪の彼岸』三六にもどうだろう。そこでは、仮説設定と思惟経済とを二つの本質的契機とする科学的方法によって「力への意志」の思想が展開されていた。「力への意志」は「内側からみた世界」「世界の叡知的性格」として規定されており、それは存在の内的本質であるといつてよい（同様の文面がVII, 40 [53]にもみられる。またvgl. VIII, 14 [80]）。いうまでもなく、こうした規定の仕方は形而上学に属するものである。形而上学的規定が科学的方法に則って遂行されているのだ。とすれば、形而上学と科学とのこの共軌関係はなにを意味しているのであろうか。すでに見たように、『善悪の彼岸』三六では「力への意志」はあくまで仮説として提出されていたし、その仮説

としての規定は最後まで堅持されていた。そのことはなにより最後の一文の接統法(sie wäre „Wille zur Macht“ und nichts ausserdem)に表現されている。ところが他方、ニーチェは同じ時期の遺稿で „Diese Welt ist der Wille zur Macht——und nichts außerdem“ (VII, 38 [12])と直接法で断言するのだ。ここには、公刊された著作で採用された慎重な言い回しが遺稿ではその「抑圧」を解除されるのだといって済ますことのできない——遺稿と公刊著作の關係にまつわる——のつびきならない問題が潜んでいる。

ニーチェは当時計画されていた理論的主著のなかで「力への意志」の思想による「あらゆる生起の新たな解釈の試み」(VIII, 1 [35])を企てていた。周知のように、ほかならぬ「力への意志」と題されるはずであった主著完成のその目論見は実現せず、あとには膨大な量の「八〇年代の遺稿」が残された。問題は、この「八〇年代の遺稿」を知らなければ、「力への意志」をニーチェの主要思想として取り出してくることは、不可能と言わないまでも、きわめて困難だということにある。「力への意志」思想の(こういつてよければ)全貌は遺稿に蔵されている。とくにこの思想と解釈理論(「遠近法主義」との結合關係については、遺稿を参照することなしに十分な理解を求めても不可能だろう。『善惡の彼岸』には「未来の哲学への序奏」という副題がそえられている。したがってその三六番のアフォリズムもまた、来たるべき哲学の、つまり計画された(が、結局完成されなかった)理論的主著の序奏なのであって、その意味でそれは、「力への意志」の本来の思想世界への導入の役割を担わされている。事実、『善惡の彼岸』初版の裏扉には、近刊予告として——それまでのニーチェの著作一覧、および小著二作の予告とともに——『力への意志』の名が挙げられているのだ(VI, 5 25)。そしてこの予告された主著においては「力への意志」の思想が、いわば直接法で詳細に展開されるはずだったのである。(ところで、『善惡の彼岸』

に続いて上梓された『道德の系譜』のタイトルページには「最近出版された『善悪の彼岸』を補いわかりやすく説明するために」と記されている。つまり、「序奏」はさらなる「序奏」を、さらなる解説を、必要としたのだ。このように、みずからの思想を人々に理解可能なものとするために、ニーチェはいわば後退を余儀なくされ続けたというところに、主著が未完成に終わった一つの原因がある。

「力への意志」への導入は、導入である限り、原則的にすべての人間に受け入れ可能な形式をもたねばならず、また、「力への意志」が「あらゆる生起の新たな解釈の試み」である限り（それゆえ、存在全体について、それを貫通する内的「本質」を抉剔しようとするのなら）、さしあたり、形而上学的内容のものとならざるをえない。そして、全人に受け入れ可能なその形式というのが当時のニーチェにとっては科学的仮説の形式にほかならなかった。一般に思想は仮説として規定されることによって、いまだそれを完全に理解していない者にも、たとえ最終的にその思想に同意しないにせよ、一旦は受容可能となる。その限り、仮説という形式は「力への意志」の思想にとっても出発点となりうる形式である。ニーチェはこの形式によって読者を自分の思想世界にいわば「誘惑」しようとしているのだ。その意味で仮説形式の選択はきわめて意図的であって、ニーチェが自分の思想に確信をもてないことの徴候などではない。

「力への意志」は世界全体の統一的解釈の試みとして「形而上学的」思想である。その思想によってありとあらゆる事象が理解可能・解釈可能とならねばならない。「一切は根本において力への意志である」というのがその際、解釈の最も簡潔な定式となる。この「根本（Grund＝根拠）」（「内側から見られた世界」「その『観知的性格』によって規定され言い表わされた世界」）が、まさに「力への意志」として取り出されねばならないのだ——一切

の事象の究極的原理として。そのためにはほかのあらゆる原理が排除されねばならないだろう。しかし、いかにして排除するのか。それぞれの事象を力への意志として解釈する個別の作業を積み重ねて行くことによってか？ ニーチェはこうした帰納的やり方は採らない。そうではなくて、初めから一挙に他の原理をすべて排除してしまう——思惟経済の方法によって。この方法の適用はアフォリズムという著述形態によって条件づけられているだけではない。そこには「力への意志」の思想に関するニーチェの戦略が隠されている。

思惟経済のこの科学的方法によって力への意志は形而上学的根本原理として最初からいわば剥きだしにされるのである。換言するなら、ニーチェはその方法を用いて、「力への意志」の思想にことさらに形而上学の衣装をまとわせるのである。つまり、『善悪の彼岸』三六に表現されているのは「力への意志」思想の形而上学的解釈にはかならないのであり、そこでは形而上学の図式が先立ち、思想はそれに合わせて裁断される。とするなら、意図的なこの形而上学的衣装は、形而上学のこの前提は、なにを意味するのであろうか。ニーチェの思想が本質的に形而上学に属することであらうか？ そうではない。たしかに——一部の論者もするように——ニーチェの思想は形而上学的に解釈することができし、第一ここではニーチェ自身がそれを試みている。だが、その試みはあくまで、読者を（本来の）「力への意志」へと導入するためのものであった。とするなら、ニーチェが形而上学を故意に前提するとしたら、それは、読者がそれを前提しているとかが考えるからにはかならない。形而上学の図式はそれ自身、導入という教育的課題に奉仕しているのであり、それゆえ、形而上学的衣装も、「力への意志」の本質的形而上学性どころか、むしろ、「力への意志」の非形而上学的解釈もまた可能であること、そしてそれは予告された主著のうちで試みられるはずであることを暗示する、と考えるべきであらう（そのことはなにより、

『善悪の彼岸』三六では「（言わせてもらうなら、ナンセンスにいたるまで）」という箇所に示唆されている。なぜなら、「意志の因果関係」という唯一の仮説がその極限にたどり着き、ナンセンスに反転するとは、その仮説の反証を必ずしも直接的に意味せず、かえって、文字通り一切を意志と意志の因果関係として解釈することに成功した暁には、まさにその成功によって逆に、——すぐあとで述べるように——その仮説もまた一個の解釈にすぎないことが浮き彫りにされ、そこからはさらに、意志が語の充全な意味ではもはや意志として因果的に作動しない「永劫回帰」の世界が指示されることも可能になるからである。）

その場合、「解釈」という言葉は二義的である。あらゆる生起が力への意志に還元可能として解釈されるときも、力への意志それ自体もまた解釈する（vgl. VIII, 2 [48]）のだからである。それゆえ、一切の出来事は力への意志が織りなす解釈であり、したがって、あらゆる生起を力への意志として解釈することもまた、（たとえばニーチェという名の）力への意志による一個の解釈にはかならない（彼岸§参照）ことになる。『力への意志』思想のこの循環構造は、いわゆる論理的悪循環と解されてはならない。それは逆にその思想それ自身の超克の可能性を、それ自身のうちから切り開くものである。「自己超克」を謳いあげるこの思想は、その初めから自分自身の超克の可能性をうちに秘めている。

ある遺稿で、ニーチェは、「力への意志」思想の概略を提示したあと、こう書いている。

結論。「力への意志」という」この考え方がもしわれらに敵対するならば、どうしてそれに屈することがあろう？ 美しき欺きの像たちよ、やってこい！ われらは人類を欺き、美化するものとなろうではないか！

それが本来、哲學者といふものの姿なのだ。(VII, 43 [1])

世界解釈としての「力への意志」思想は他の世界解釈によって乗り越えられる可能性をもたざるをえない。しかしその思想はこの可能性を自分自身の中に有しているのである。というのも、その思想によれば、まさに一切は（力への意志による）解釈だからである。それゆえその思想が超克されたとしたら、それもまた一個の新たな解釈の結果であり、そのことによって「一切は解釈である」という「力への意志」思想の実質が逆に改めて確認されたことになる、というのだ。その際見逃されてならないことは、解釈は隠された「真の」意味の発掘などではなく、——「美しき欺きの像」という言葉も示唆するように——つねに新たな意味の創造として規定されていることである。創造としての解釈というこの規定は、「物自体」の否定から帰結する。ニーチェは物自体の認識可能性を否定するばかりでなく、そもそもその存在を認めない。したがって、解釈は真の意味それ自体の探求でなければ、事物の不変な「本質」の洞察を目指すものでもない。An sich の剔出は不可能であるばかりか、端的に無意味である、なぜならおよそいかなる An sich も存在しないのだから、というわけである。ところが、まさに An sich のこの否定こそニーチェによれば、非形而上学的思考の重要なメルクマールとなるものなのだ。というのも、An sich のうちには神やイデア界など、いわゆる「二世界論」の根拠となるものが含まれているのであり、そうしたものがいまや一切その存在権を剝奪されてしまうからである。そして、この存在権剝奪はほかならぬ思惟経済の原則によつてはじめて（認識論的に）正当化されうるものとなる。なぜなら、この原則によれば、認識が絶対的に不可能であるものはその存在が否定されてよいし、また否定されなければならないからである。

（そのときには、仮説設定の思考法は解釈的思惟へと（そのうちに包摂された形で）止揚され、仮説の接統法は解釈としての直接法に変換される、といえよう。なぜなら、仮説設定の場合には残されざるをえない「物自体」的究極真理の余地が消去された以上、解釈は原則としてもはや接統法で表現されねばならないいわれはなくなるからである。）

この点で『善惡の彼岸』三六の内容をうけて、それに応える形のものとなっている三七番のアフォーリズムには興味深いものがある。

「なんだって？ それは、通俗的に語るなら、神は反駁されたが、悪魔はそうではない、ということではないのか——？」いや、反対だ！ 友よ、その反対なんだ！ 通俗的に語るよう君らを強いる者など、悪魔に喰われろ！——

ここでニーチェが拒否しているのは、「通俗的に語ること」であって、「神は反駁されたが、悪魔はそうではない」という文章が指示している意味内容そのものではない（ただし、この文章は「善惡の彼岸」の観点からのものとなっておらず、そこにニーチェの留保が由来する）。とするならば、三六番と三七番から総括的に判断するなら、思惟経済の方法によって導出された「力への意志」思想はそのまま「神の死」を含意していることになろう。つぎにわれわれは、その具体的内実をさぐってみなければならぬ。

2 「隠れたる神」の抹殺

何がいったいキリスト教の神に打ち勝ったのか、おわかりであろう。キリスト教の道徳性そのもの、いいよきびしく取られた誠実性の概念、科学的良心にまで、断固たる知的清廉にまで、翻訳され昇華されたキリスト教的良心の聴罪師的鋭敏である。（知識357）

比較的よく知られたこの一文には、キリスト教信仰没落の、いわば弁証法的過程が凝縮されて語られている。その詳細は以下のである——キリスト教の神への信仰には誠実性の道徳が必然的要素として組み込まれている。なぜなら、神は全知全能の存在としてあらゆるところに居合わせ、あらゆる出来事の目撃者となり、したがって、なにももの神の眼を逃れることはできないからである。すべてを見そなわす神のもとではひとは誠実になるほかないであろう。一切お見通しの者には、そもそも嘘は通用しないし、それどころか概念としても成立しないからである。そのうえ神は創造主としてこの世の一切を支配する最高の権力者である。そういう強者からするなら、被造物はすべて（罰せらるべき、あるいは庇護されるべき）弱者として位置付けられることになる。人間もまた被造物の一種として神の前では、自分の力の欠如ないし不足を痛感させられることになり、「正直」になりたいと欲してしまう。ところが、この誠実性の徳は、徳として自立するようになると、神を前にした告白的誠実性であるばかりか、神それ自身に対しても貫徹されることになり、そのことによって神にまつわるさまざまな虚妄をあばいてゆき、ついには神存在そのものの虚偽性すらをも暴露してしまう。

とはいえ注意しなければならないが、キリスト教信仰の没落を引き起こしたのは、単なる個人的心情の徳目としての素朴な誠実性ではなく、あくまで「科学的良心にまで」……」翻訳され昇華された」誠実性であって、一言で言うなら、それは近代科学のことにはかならない。しかし、近代科学の特に何がその没落を引き起こしたのであろうか。その世界像——「コペルニクス以来人間は傾いた斜面に入り込んでしまったように思われる、——人間はいまますます速度を増して中心からころがり落ちていく——どこへか？ 無のうちへか？「自分は無であるという身」をえぐるような感情」のうちへか？」（系譜第三論文⁵³）という気分させ、その世界像であらうか。たしかに、コペルニクス以来人間は万有のうちに身を定めるべき世界観的支点を喪失してしまい、その意味で万物の絶対的中心としての神への通路も見失われてしまった、といえるであらう。そして、こうした事態に認識論的水準で対応しているのは（第1節でみた）仮説設定という科学的思考法である、と考えることもできよう。というのも、この思考法によってあらゆる信念が、それゆえまた、一定の属性をもった存在としての神への強固な信仰も禁ぜられることになるからである。しかし、これによってはたしてキリスト教の神が打ち勝たれたことになるのだろうか。

最後に挙げた引用に続けてニーチェはこう自問する。「よろしい！ これぞまさに直通路ではないのか——」[キリスト教とニヒリズムの本質としての]「古き『禁欲主義的』理想への？」（同上）。この疑問には文脈からして、明らかに「そのとおり」と答えなければならない。とするならば、近代科学の世界像も、仮説設定というその認識論的思考法もキリスト教信仰を打ち破ったのではないことになる。何故か？ それはまさしく、その世界像や思考法のもとではいまだ神を信仰できるからにはかならない。その場合、神は無として、より正確には、認識不可

能な捉え難いものとして規定される。しかも、仮説的思考法によつては、認識不可能なものとしての神への信仰は一層促進されるとすら考えられる。というのも、認識不可能なものおよびその認容は、信念の禁止と、つまりは仮説設定と容易に結び付きうるからである。

たとえば、神学の独断論的概念(「神」「魂」「自由」「不死」)に対するカントの勝利があの理想を打ち破つたなどと、本当にいまでも本気で(一時期神学者たちが想像していたように)思っている者がいるのだろうか?——その場合、カント自身がおよそのようなことを意図だけでもしていたのかどうかは、さしあたり関係ない。確かなことは、あらゆる種類の超越論主義者がカント以来ふたたび勝ちゲームを演じていることである。——かれらは神学者から解放された、何たる幸福!——カントがかれらに抜け道をこっそり示してくれたおかげで、かれらはいまや自力で、最高の科学的洗練を装いながら、「自分らの心情の願望」を追求することができるのだ。同様に、不可知論者が、知られざる秘密めいたものそれ自体の崇拜者として、疑問符そのものを神としていまその前で手を合わるとしても、今後だれがそれを遺憾と思うことができようか?「……」もし、人間が認識するすべてのものが人間の願望を満たしてくれるわけではなく、むしろ願望に反し、人間を震撼させる体のものであるとしたら、そのことの責任を「願望」ではなく「認識」に求めてよいというのは、なんという神的な逃げ口であることか!……「認識は存在しない。したがって——神は存在する。」なんという新手の優雅な推論! 禁欲主義的理想のなんという凱旋!(同上)

なるほど、少なくともこれまでのところ、神の存在証明の試みはいかなるものであれ、成功したためしはないし、また神存在をすべての人間に納得させる現象的証拠を経験的に挙げることもできない。それにもかかわらず、神は信仰されうるのである——不可知なものとして。換言するなら、証明や証拠の不在の際にもなお神を信仰しようとするなら、神は必然的に不可知なものとして規定されざるをえないのである。ドイツの偉大な哲学者たち、たとえばライブニッツ（無意識的なものの重視）、カント（道徳的叡知界）、ヘーゲル（神的で不可思議な生成という概念）といった面々はみな、こうした不可知なるものの典型的な崇拜者であった（知識³³参照）。

だとするならば、キリスト教の神信仰に打ち勝った——もし本当に打ち勝ったとして——のはいったい何なのか。打ち勝ったとされる科学的誠実性とは具体的には何を謂うのか。それこそ思惟経済の方法にはかならない。なぜなら、この方法に従うなら、不可知なるもの（としての神）は、絶対的に不可知であるがゆえに、事実上いかなる説明能力ももたず、それゆえ事象の説明原理の範疇から放逐されざるをえないからである。思惟経済の方法は、カントによって信仰のために取っておかれた場所を一掃し廃棄してしまう。そのとき神はその最後の隠れ処をも失い、「隠れたる神」として生き延びることすら不可能になり、完膚なきまでに抹殺されることになる。

なにゆえ今日無神論なのか？——神のうちなる「父」は徹底的に反駁された。「裁き手」や「報いる者」も同じことだ。同様に、神の「自由意志」も反駁された。神は聴き届けるということがないのだ——それに、もし聴き届けたとしても、神は助けるすべを知らないのだ。最悪なのは、神が自分の考えをはっきり伝えることができないように思われることである。神は明晰さを欠くのであろうか？——これこそは、わたしが、

さまざまの對話によつて問うたり傾聴したりしながら、ヨーロッパの有神論が没落する原因であると突きとめたものである。(彼岸53)

むろん、こういつたからといって、神の非存在が証明されたわけではない。その証明は原理的に不可能であろう。しかし、事象の説明原理として神を仮定することなしに、近代科学は一切を合理的に説明した、あるいは少なくともそうしたことの可能性を切り開いたのである。こうした事情のもとでは神ないしそれに類したものの仮定は思惟経済の方法によつて厳密に禁じられる。「自然を、あたかもそれが神の善意と庇護に対する証明であるかのように見ること、神的理性を重んじて、歴史を、倫理的な世界秩序や倫理的究極目的の不断の証明として解釈すること、自身の体験を、信仰篤い人々が長いこと解釈していたように、まるで何から何まで摂理であり、暗示であり、一切が魂の救いのために考え出され定められているかのように、解釈すること、こうしたことはいまは過ぎ去つた。こうしたことは良心にもとる。こうしたことはすべての鋭敏な良心にとって、下品で不誠実なことであり、虚偽・フェミニズム・弱さ・憶病であるとされる」(知識55)のである。その限り、曖昧な神は、明晰性・厳密性をいのちとする近代科学によつて、不必要なものとして退けられざるをえない。次の引用は事の内容を簡潔に要約している。

「……」いかなる神も存在しない。神はもののみごとに論駁されている。そこでひとは、自分のテーゼを貫徹しようと、「不可解なるもの」のうちに逃げこまざるをえなくなる。したがつて、これからは、神を信ず

ることは嘘言または弱さである。（VII, 25 [270]）

しかしひとは問うかもしれない——思惟経済の原則の普遍的・絶対的「正しさ」はたして証明されているのか？ その原則の有効性には限界はないのか？ むしろ、その原則が通用しえない事例も存在するのであって、神の存在の問題とはそうした事例の一つなのではないのか？——こうした疑問に対してはニーチェは逆に次のように問い返すであろう——まさに神の問題に関してこうした問いが立てられるとしたら、それはいったい何を意味するのか？ あらゆる物事に関して、たとえば日常の些末事にまで類似した疑問をなげかけて、思惟経済の適用をさしひかえ、不可知論的未決定の態度を不断にとりつづけることは、事実として不可能であろうし、またそうでなければ、ひとは生きてゆけないだろう。したがって、ほかならぬ神の存在の問題に関連して思惟経済の原則の無効性が宣言され、その宣言にもとづいて神の存在可能性がその認識不可能性を論拠として擁護されるとしたら、そこには思惟経済の原則そのものの問題というよりは、その原則を問題にする人間の側の特殊事情が漏れ出ている、といわねばならない。要するに、思惟経済の原則になんかの限界や欠陥を見いだすがゆえに、神の存在可能性が結論付けられるのではなく、逆に、最初から神の存在を前提しその論理的可能性を確保しようとするがゆえに、その原則の（局所的）非妥当性が宣言されるのである。ニーチェによれば、そうした考え方は、（たとえ不可知なものであろうと）神ないしそれに類したものなしには生きることができず、また生きようと意志もしない弱者の心性にほかならない。「したがって、これからは」、つまり、知が明晰にして厳密な知として確立されたがゆえに曖昧な不可知性は排除される科学時代——その意味で、思惟経済はすぐれて近代科学的原理である

(のちに見るように、まさにニーチェと同時代に、この原則はとくに学的原理として唱導される)——にあっては、「神を信ずることは」、「虚偽」ないし「嘘言」であるばかりか、「弱さ」であり「憶病」なこととされるのである。

以上の論旨を確認させてくれる箇所をもう一つ挙げておこう。『偶像の黄昏』に収められた有名な「いかにして「真の世界」は最後には寓話となったか」のなかで、ニーチェは、真の世界がカントによって到達不能・証明不能ものにされたあと、実証主義が関の声を上げることによって到達不能であるばかりか、さらに不可知でなんら力をもたないものとして規定されることになった経緯を記したあと、次のように述べる。

5. 「真の世界」——もはやなんら役に立たず、なんらの義務を負わせることもない理念、——無益で余計なものとなってしまった理念、したがって、論駁された理念。われわれはそれを廃棄しようではないか!

(*folglich eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab!*)

「余計なもの」となったがゆえに(「したがって」)、廃棄すべき論駁された理念——この「したがって」には、そしてなканずく、eine widerlegte Idee へ schaffen wir sie ab! を結び付ける Doppelpunkt には、明らかに思惟経済の方法が含意されている。

こうして「真の世界」は廃棄され、それを前提としてはじめて「5」に続く「6」が示すように「ツァラトウストラ」が、つまり後期ニーチェの思想世界が登場してくる。(したがって、思惟経済による「真の世界」の廃

棄はニーチェ的世界の一步手前に、すなわち、ちょうどニーチェの同時代に位置付けられている、と考えるのが自然であろう。この同時代が、つまりニーチェをしてこう位置付けさせた同時代の思想家が本稿第二章の主題となる。）ところで、「真の世界」とは「物自体」の別名、より正確に言うならば、カントの意味での叡知界としての物自体にはかならない。けれど、物自体はそのほかに、認識の超越論的対象としての意味ももっている。前者の叡知界としての物自体が否定される場合には、ニヒリズムの歴史的進行過程によっても説明づけられる（『ツァイトウストラ』などにみられる「神の死」の宣言にはそういう色彩が強い）が、後者の超越論的対象としての物自体の存在否定の場合には、思惟経済の原則が不可欠となる。それが、いまの『偶像の黄昏』からの一文においては、叡知界としての「真の世界」の削除においても、認識論的次元で活用されているのである。（だからといって、その場合「神の死」の歴史的 성격が消え去るわけではない。思惟経済の原理ないし方法としての確定には、近代科学的認識の成立が前提となるのだから（方法の歴史性！）。そしてこの二重の意味での物自体の存在否定こそ、「遠近法主義」確立の礎となっているのであり、また「遠近法主義」が「力への意志」思想と一体化しているという意味で、「力への意志」思想そのものを完成させる不可欠の要素ともなっているのである。

「力への意志」思想に形而上学的衣装をまとわせることによって読者をしてその思想世界にいざない、いわば「力への意志」思想の形成を予告する役目になっていた思惟経済の方法は、物自体（神、「真の世界」）に止めをさすことによってその思想の完成へと導く方法でもあったのだ。

ここで一つ注意しなければならないことがある。以上第1節・第2節を通してみてきた思惟経済の方法は、一

貫して認識論的な場面に限定されて駆使されており、世界や生がそもそも経済的に構造化されているという存在論的原理としては用いられていないのである。それはあくまで科学的認識の方法であって、その意味内容を存在そのもののうちに読み込むことは避けられている。考えてみれば、「力への意志」思想は過剰な豊かさを謳いあげ、つねに現状を越えて行く力の充溢をその本質的規定とするのであって、だからこそ『善悪の彼岸』十三では「自己保存本能」という現状維持の原理も排除されたのであるし、その限り、節約的であることに甘んじたり、いわんやそれを目的とするなどということはありえない。したがって、思惟経済の方法は、「力への意志」論のうちでは、力への意志が認識行為として現出する際の、力の上昇・拡大のための一つの道具ないし手段として位置付けられざるをえないであろう。それは——力への意志と真正面から矛盾するというわけではないにしろ——力への意志としての世界そのものが経済的節約構造をなしていることを、少しも含意しない。

ところが、ニーチェはこうした経済的構造を世界の運行過程それ自身のうちに読み込もうとする。それも、こともあろうに「等しきものの永劫回帰」の教説との関連で。それはいったいどういうことなのか。そして何を意味するのか。次節ではその点についてみてゆきたい。

3 世界の「経済」

「神」„Gott“という概念に意味を保持しておく唯一の可能性は、駆動力としての神ではなく、極大状態としての神、ひとつの転換期としての神、ということであろう……力への意志の発展における一つの点であって、その点から、発展のさらなる進行も、その点にまでいたるまでの以前のことも、説明付けられること

になろう……

——力学的に考察するなら、生成全体のエネルギーは恒常的なままにとどまるが、経済的に考察するなら、エネルギーはある頂点まで上昇してそこから再び下降してゆき、永遠の循環をなす。この「力への意志」は解_い釈_せのうちに、力_{ちから}の消費_{しょうひ}される仕_し方_{かた}のうちに、表現_{ひょうげん}される——したがって、エネルギーが生へと、それも最高の潜勢力をもった生へと変化することが、目標として現われ得る。同じ量のエネルギーが異なった発展段階に應じて異なったものを意味するのである。

——生の成長を決定するのは、ますます節約的に遠くまで見越して計算する経済であり、それによって、いよいよ少ない力でいよいよ多くのことが達成される……理想としての最小支出の原理……

——世界は持続状態を目指しているのではない、ということが、証明_{しょうめい}されている唯一のことである。したがって、高い世界状態とは、均衡状態ではないとして、考えられねばならない……

——世界の一つの運行過程における事象生起は他のすべての運行過程におけるそれと永遠のうちでは等しいということの絶対的必然性は、事象生起に関する決定論ではなく、不可能なことは可能ではないということとの表現にすぎない……つまり、一定の力はまさにその一定の力以外のなものでもありえず、その力は、抵抗となるある量の力に対し、おのれの強さに応じた形でしか、放出されないとことこの表現にすぎない——事象生起と必然的な事象生起というのは同語反復である。（VIII, 10 [38]。一八八七年秋）

この遺稿は冒頭からわれわれを驚かす。よりによってなぜ「神」なのか。神は思惟経済によって止めを刺され

たというのが、これまでの議論で確認されたことではないのか。もっとも、ニーチェは「根本においてはただ道徳的な神が超克されたにすぎない」(VIII, 5 [7])^①とも述べており、神ないし神々をことごとく否定しきっているわけではない。そのことは、最晩年におけるディオニュソスの象徴ひとつを取ってみても、明らかである。ニーチェがその死を宣言し、その呪縛から逃れようとしていたのは、あくまで、キリスト教を典型とする、二元論ないし二世界論的体制のもとでの「道徳的神」であり、そして、思惟経済が抹殺したのは、特にカントおよびその衣鉢を継ぐ者たちが神の最後の避難形態として構想した「隠れたる神」であって、その限りそれも「道徳的神」のもとに包摂されるべきものである。「死んだ」のは「道徳的神」のみであるにせよ、その道徳こそ、ソクラテス以来西洋の歴史を支配し牛耳ってきた原理にはかならないとされるのである以上、その死の意味する深刻さ、ならびにその影響が及ぶ射程の広大さは毫も動かない。

本節の最初に挙げ、これから本格的に論じられることになる遺稿に言われる「神」とはむしろこの「道徳的神」ではない。かといって、その「神」はギリシャの神々でもありえない。それは、この言葉 *gott* が単数でしかも無冠詞で使われていることからわかる。だとしたら、この「神」はいかなる神なのか。それは「駆動力」ではないといわれる。駆動力としての神とは、二世界論的体制の神、すなわち、この此岸の世界を「外」から支配統率する彼岸的力としての神であり、創造神としての「道徳的神」にはかならない。こうしてまず(第一段落で)、この遺稿にいう「神」が、思惟経済によって抹殺された神から明確に区別される。そうではなくて、それは「極大状態」であり「ひとつの転換期」である。さらには「力への意志の発展における一つの点」である、とも言い直される。これらの文章を理解するためにはしかし、あらかじめ先(第二段落以降)をみておく必要がある。

後期ニーチェ思想においては世界は「等しきものの永劫回帰」の世界としてある。それは生成変化の世界である。何の生成変化かといえば、力、すなわち「力への意志」の生成変化である。力のその生成変化が「等しきものの永劫回帰」となるというのは、力が全体としては有限で一定のものだということである（「力学的に考察すれば、生成全体のエネルギーは恒常的なままにとどまる」とはこのことを謂う）。力の総量が、したがってまた力相互の結合関係の組み合わせも有限で一定数のものだからこそ、永遠の時間の流れのうちでは等しきものが無限に回帰してくるのである。なぜなら、力やその相互関係が有限で一定だからといっても、決してそれは均衡状態に達することはないからである。もし均衡状態に達しようとしたら、いま現在までの無限の時間のうちにそれはすでに実現していなければならないし、またもし一旦実現したとなれば、それは以降、世界の絶対的静止状態として永遠に持続しなければならないだろう。ところがいま現在、力の関係は変化し流動しつつある。ということは、世界には力の均衡状態すなわち静止的持続状態というものは絶対的にありえないということである。それは「証明されている唯一のことである。」したがって、力の関係はつねに変化変動する。変化変動という限り、そこにはおのずと力の上昇または下降ということも生じうるはずである。

ここで「力への意志」思想が介在してくる。力への意志はつねに他の力への意志との関係のうちでみずからの力の増大を目指す。しかし力のその増大は、それぞれの力への意志の向かう方向が多種多様なので、あくまでそれぞれの力への意志に相対的なものでしかなく、したがって、一つの力への意志にとっては上昇であるものが、他のものには下降でもありうる。しかしそれは、個々の存在としての力への意志に關してのことである。けれども、ニーチェは「力への意志」という言葉を世界全体の意味でも用い、いま取り扱われている遺稿に出てくる「力

への意志」は明らかにこの後者の意味である。この意味での「力への意志」には量的な観点から力の増大・減少をいうことはできない。なぜなら、世界の力は全体として一定なのだから。しかしそれにもかかわらず、ニーチェはこの意味の「力への意志」にも上昇・下降の過程を認める。それを可能ならしめるものが「経済」の観点である——「経済的に考察するなら、エネルギーはある頂点まで上昇してそこから再び下降してゆき、永遠の循環をなす。」

ここにいう「経済」とは（遺稿の第三段落から判断するなら）「無駄のなさ」「効率の良さ」「秩序づけ」などの、いわば質的規定を表わしており、その意味で量的規定である「力学的」観点と対比的に用いられている。そうであるからには、「経済的」観点からの世界の上昇過程とは、全体として有限で一定の力（「エネルギー」）が「効率のよい関係にあること」、すなわち「秩序だつて組織づけられた状態にあること、あるいはそうなりつつある状況にあること」を——そして下降過程はその反対の無秩序状態を、いわばエントロピー増大の状態を——意味することになる。永劫回帰の世界とはこうした意味での上昇・下降の繰り返しの世界なのである。たしかに「力学的」にみれば、世界全体の力には、時間の経過に伴って量的差異が発生するわけではない。しかし「経済的」には世界全体の力の関係は時間の流れとともに絶えず変化変動し、その限り総体的な秩序関係の拡大・縮小を語ることが出来る。「力学」が、世界をいわば横に切つてその力の量に着目し、そこには時間的観点が入り込む余地がないのに対し、「経済」は世界を縦に切つて時間的側面から力の関係の変動を考察する。その限り、永劫回帰の世界は「力学的」円環によってイメージされるだけでなく、「経済的な」上下の波動運動によつても形象化されている、といわねばならない。

「神」の規定にもどうろ。「神」とは「極大状態」であり、「力への意志の発展における一つの点」であった。とすると、それは上昇と下降の波動を繰り返し等しきものが永劫回帰する、「力への意志」としての世界における、その上昇過程の最上点であると解するほかないであろう。上昇が行き着くところまで行き着き、下降に転ずるぎりぎりの地点、つまり「転換期」、それが「神」なのである。永劫回帰の世界において、力の関係が最も「効率のよい状態」、最高に秩序づけられ組織だてられてその「経済」が「極大」となっている状態、にある一つの期間——このようなものとして「神」は構想されている。したがってこの「神」は、世界の「外に」存在して世界を創造した超越的神でもなければ、「人間臭い」ギリシア的神々でもないことはもちろん、汎神論の神でさえない。なぜなら、たしかに「神」は世界と同一視されているにせよ、それは、永劫回帰の世界の一期間、一定の秩序状態にある期間の世界のことだけをいうのだから。破天荒な「神」概念であるには相違ない。

ニーチェはこの「神」のことを、別の遺稿で「最も隷属的な基盤のうえに成り立つ、力の最高の精神化」(VIII, 9 [8])と呼んでいる。一切が最高に秩序づけられ、いわば昇華された状態であるからには、それは「精神化」と形容されても不思議はないし、また、最高の秩序が成立するためには、あらゆるものがいわば自分の分を越えないうことが必須条件となろうから、一切がなにかに従属する「最も隷属的な基盤」のうえに「神」は成り立つといわれるのも、それなりに納得のゆくことではある。ただし「神」は価値概念ではない。そのことはニーチェ自身はつきりことわっている——「神」は「価値の頂点」ではなく、単に「力の頂点」にすぎない (ibid.)、と。「神」は全体としての世界が目指し実現すべき外在的目標でもなければ、世界を構成する個々の力への意志にとって理想状態を意味するわけでもない。永劫回帰の世界には絶対的目的や意味は存在しないし、また「神」とい

う状態においては一切は隷属状態に置かれ、個々の存在はそのことによって限界付けられることになるのだからである。したがって、「エネルギーが生へと、それも最高の潜勢力をもった生へと変化すること」が世界の上昇過程ないし「神」の言い換えとされ、しかもそれが「目標として現われ得る」とはいっても、それはあくまで、そう「現われ得る」、つまり、上昇過程のうちにあってはそう「思われる」(erscheinen)というにすぎない。

こうして「神」は、世界全体との関連では力の効率が最良の「極大状態」であり、個々の力への意志からするならば、「最も隷属的な状態」である。しかしそれは、等しきものが永劫回帰する世界の一通過点にすぎない。「力の頂点」としての「神」もやがてその最大の秩序が崩れ、下降の過程へと移行する。「生成過程における頂点からの退行」(……)は、この最高の力の帰結として表わされる。つまり、最高の力が、組織化すべきなものもはやなくなったあとで、自分自身に対して、差し向けられ、組織解体のためにおのれの力を使用するのである。」(同上)そしてこの「組織解体」の過程も行き着くところまで行き着くと、今度は組織化の上昇過程に転じ、再度「神」にまで達するであろう。したがって、「神」は唯一無比のものであるところか、永遠のうちでは無数に存在する状態だということになる。そのとき、世界の運行過程の定義は「神」に視点をとるならば、「永遠の神化と脱神化」(同上)として定義されよう。したがってまたニーチェは他の遺稿では「神は最高の力——それで十分だ！ それから一切が帰結する、それから——「世界」, die Welt, が帰結する！」(VIII, 10 [90])とも述べる。最高度に有機的に組織づけられた、いわば「完全な」状態としての「神」——それは、「最高の力」という一点において「神」と名付けられるのであって、善性や「知恵」などは欠いており、その意味で価値概念ではないにせよ——と対比するならば、その他一切は多かれ少なかれ「不完全な」、効率の悪い無秩序状態として規定されることになろう。

それは「世界」、より正確にいうなら「俗世」にはかならない。（「神化」と「脱神化」の場合には上昇と下降によって世界は区分されていたが、ここではいわば「最高状態」とそれ以外とに分割されている。）この考え方にしたがえば、「神」「は」力への意志の発展における一つの点であって、その点から、発展のさらなる進行も、その点にまでいたるまでの以前のことも、説明付けられることになろう」という文章の意味内容もよりはっきりしてくるし、また明らかにこの着想は、謎めいて魅惑的な次のアフォリズムとも反響しあっている。「英雄のまわりでは一切は悲劇となり、半神のまわりでは一切はサテュロス劇になる。そして神のまわりでは一切は——いかがだろうか？ ひょっとしたら「世界」となるのではないか？——」（彼岸150）。

しかし、「神」にせよ「俗世」にせよ、すべて同一の「力への意志」の異なった表現形態にすぎない。そのことは「この「力への意志」は解釈のうちに、力の消費される仕方、のうちに、表現される」とか「同じ量のエネルギーが異なった発展段階に応じて異なったものを意味する」といった文章からも明らかであろう。「力への意志」は個々の存在としても世界全体としても、多種多様な解釈を創造し、そしてそれを自己の「表現」とすることによって在る。つまり、「力への意志」はさまざまな解釈の形態を取って「表に現われる」「自己を表現する」ものなのである。解釈の創造は「力の消費」によってなされる。「力の消費」とはいつでも、力の総量が永遠に一定である以上、消費された力は消滅してしまうわけではない。力は消費されることで、力の関係を変化変動させるだけである。関係のこの変化変動によって多種多様にして千変万化の解釈が上昇下降の過程を繰り返しつつ生成消滅してゆき、そして、力の関係が最高度に秩序づけられ整備されたとき、「力への意志」としての世界は「神」という解釈となって現われ、それ以外の場合は「俗世」という解釈の形で存在するのである。そして「神」とは、「最

高の潜勢力をもった生」とも定義されていたからには、いわば「内に秘めた力」が最大のときの世界であり、その意味で、力が剥きだしのまま発散されることのない、表面上は大変「おとなしい」「利口で無駄のない」状態だということになる。だからこそ、それは「力の最高の精神化」とも称されたのであった。

しかしニーチェは、このような破天荒な「神」概念によって、より正確にいうなら、永劫回帰の世界に「経済」の観点を導入して世界過程を「神」と「俗世」（ないし「神化」と「脱神化」）に分化することによって、いったい何を意図していたのであろうか。永劫回帰の世界は意味も目的も欠いた世界である。そのため、エネルギーの総量は一定という「力学的」観点によってはその世界に対して、いわばアクセントを付与することができず、したがって世界はいかなる手がかりも与えてくれないノッペラボウな存在と化してしまふ。そのとき人間の生はどのような指針ももちえない。「永劫回帰」が「ニヒリズムの極限形式」と呼ばれるのは、そのゆえである。生とりうる可能性はの場合二つしか残されていない。意味や目的は一切もたないがゆえに、ニヒリズムに没してしまふか、さもなければ、そうであるからこそ逆に、あらゆる瞬間を、したがって永遠全体を、肯定されるべき存在とみなして、それを実際に肯定し肯定を体现する（「肯定の最高の方式としての永劫回帰」）か、である。

いずれにせよ、そこには有限でありつつかつ持続するものとしての人間の生の具体的方向付けの可能性はみあたらない。「神化」―「脱神化」という「経済」の観点は実はこの可能性の欠如を埋めるためのものなのである。それは、意味も目的もない永劫回帰の世界の運行に上昇と下降の過程を見分け、そのことによって、いうならば内在的に世界を有意味化しようとする試みである。その有意味化はあくまで、永劫回帰の世界に内在的なものであって、世界の彼岸に絶対的目的や意味を設定することによる有意味化ではない。だからこそ「神」は「力の頂

点」であって、「価値の頂点」ではないと、念がおされたのであった。世界は原理的に、無価値であるか、あるいは、その一瞬一瞬の価値はすべて「等しい」か、いずれかでしかありえない（より厳密には、同時にその両方だ、というべきであろう）。にもかかわらず、力の総量が一定でありながら、その力の組織化に効率性という点で時点に応じて差異が見いだされるということは、効率的組織化という観点からする世界運行の内在的方向付けが可能となるということである。そして、この方向付けに従うことで、人間の生にもある種の見通しが立てられるようになるはずである。そのとき、生は瞬間に局限されるか、永遠全体にまで無限化されるというのではなく、個々人と人類の歴史の現実的ありさまそのままに、有限でありながらも持続的である展望を切り開くことができる。ただし、「神化」も「脱神化」もあくまで「価値」概念ではない以上、一方が他方より望ましいとか実現を目指すべき「理想」だというのではない。第一、「永劫回帰」によって上昇―下降の運動は、人間の願望とは関わりなく、「等しきもの」として永遠に繰り返されるであろう。「神化」や「脱神化」は人間の自由な発意によって引き起こされるのではない。むしろ、「自由」という発想が「無意味」になってしまふような次元で、それは「必然的」に生ずるのである。だからこそニーチェは、等しい事象生起の「絶対的必然性」は決定論ではない、と断言するのだ、そうではなく「不可能なことは可能ではない」ということの表現にすぎず、「事象生起と必然的な事象生起というのは同語反復である」のだ、と。事象存在の純粋な確認とも言うべきこの「同語反復」[Tautologie]によって、事象はその存在の根拠や理由を、いかなるものであれ他の存在に求められることはなくなる。というのも、根拠付けや理由付けとはすべてバースペクティブ的なものであっていずれにせよ恣意性をまぬかれず、その限り、事象の純粋な存在を、いわばその「生成の無垢」を汚してしまうものだからである。換言するなら、

必然性が自由の矛盾概念として捉えられる限り、つまり、必然性が自由の否定ないし欠如として規定される限り、事象存在は逆に、自由な主体（その最高形態が「駆動力」としての神であろう）によって可能となると想定され、自由な主体こそが必然性に先行し必然性の前提となると考えられかねないだろう。ニーチェがいうのは、選択肢の幅（Spielraum）があるという意味での自由は、力としての事象存在の規定として第一次的なものではない、ということである。「あらゆる力はあらゆる瞬間にその最後の帰結まで引き出す」（VIII, 550 ならびに彼岸22）のであって、そうした世界にあっては、一定の力は他の力との関係のうちで、それがなしうることは常になしてしまふ、ないし、それがなしうることに外にはなにもなしえず（「一定の力はまさにその一定の力以外のなにものでもありえず、その力は、抵抗となるある量の力に対し、おのれの強さに応じた形でしか、放出されない」、そこには自由か束縛かという区分けが入り込む余地は存在しない。そのことはもう「絶対的必然性」としか形容しようがない。そうした力の現象を自由か束縛かという観点から解釈するのは、それこそきわめて拘束された狭い見方、ニーチェにいわせれば「弱者」の心性の表われにすぎない。

問題は自由か否かではない。力である。自由か否かの二者択一を越えたところで力は必然として存在する。したがって、力の組織様式としての「神化」―「脱神化」も必然的に進行し、人間のイニシアティブによって変更したり操作したりできることではない。だとすれば、いったいどうしてこの上昇・下降の過程が人間の持続的生へ方向付けを与えることができるというのだろうか。それゆえここで、一定の力は（したがってその組織化も）その力（その組織化）以外ではありえないにしろ、その一定の力（や組織化）の意味付けの問題がでてくることになるのである。

「神」は力の「極大状態」ではあっても価値理想ではなかった。それどころか、ニーチェは下降過程の極点について、「目標としての世界の愚鈍化Verdummung」。それは、諸要素を可能なかぎり互いに独立なものとする力への意志の帰結である」（VIII, 9 [8]）とすら述べ、「神」とは一切が効率的に統率され隷属させられる状態であるのに対し、「俗世」の「愚鈍化」においては、それぞれの力が自立し、いわば自分勝手となり、したがってすべてが無秩序で混沌としているにもかかわらず、いや！ そうであるからこそ、各々の存在は「自由」におのれの力を發揮しうる、とみなしているようである。とはいえ、この「愚鈍化」も、「神」同様、価値概念ではありえず、目標とはいっても、「神」の場合とは逆に）下降過程にすでに入りこんでいる者にそう見えるというにすぎまい。むしろ、目指すべき理想という考え方そのものが失効する永劫回帰の世界のうちで、「神化」―「脱神化」の必然性を承認しつつその過程の帰趨を見定めて、そこからいかにして生を内在的に有意味化するか―それが問題なのである。そのためには、現状がどうあるか、現状は「神化」が進行しているのか、それとも「脱神化」の解体過程の最中なのか、を識別することが第一の要件となろう。ニーチェはどうやら、現状は「神化」が強力に押し進められているさなかだと判定しているようである。そのことは、効率的組織化という「経済」の観点を現代の人間社会に適用した場合のニーチェの発言からはつきりしてくる。

人間や人類のますます経済的になる消費には、すなわち、利害や業績がますます固く絡み合ってゆく「機械装置」には、一つの對抗運動が不可欠となることの証明が必要である。わたしはこの對抗運動を、人類の贅沢な過剰部分の分断と呼ぶ。この分断において、平均的人間とは異なった発生条件および保存条件をもつ

より強い種が、より高い類型が明るみに出るはずである。この類型を表わすわたしの概念、わたしの比喩は、周知のように、「超人」という語である。

いまや完全に見通しのきくようになった第一の道によって発生するのは、適応であり、平板化であり、より高次のキリスト教であり、本能の慎ましさであり、人間の卑小化への満足である——それは、人間の持つ水準の静止状態である。大地の総体的経済管理が不可避のものとして差し迫っているとすれば、人類は機械装置としてその経済管理に奉仕することに最善の意味を見いだすことができる。すなわち、ますます小さくなり、ますます精妙に「適応した」歯車からなる巨大な歯車装置として、支配し指揮するあらゆる要素がいよいよ余計になってゆくこととして、その個々の因子が最小の力・最小の価値を表わすところの巨大な力の全体として。人間をこのように卑小化し、特定の有益性へと適応させることに反対するためには、逆向きの運動が必要となる——つまり、総合し総計し正当化する人間の産出が必要となる。人類のあの機械装置化はこの人間が生存するための前提条件となるものである。この人間はそれを足場として、その上に自己のより高い存在形態を築くことができる……

かれは、大衆すなわち「平準化された」者たちの敵対や、かれらとの比較による距離感情を大いに必要とする。かれはかれらの上に立ち、かれらを糧として生きる。このより高い形態の貴族主義は未来のそれである。——道徳的に語るなら、かの総体的機械装置、あらゆる歯車の連結は、人間搾取の極大を表わすのだが、それは、その搾取に意味をもたせてくれるような者たちを前提とする。さもなくば、それは実際、人間類型の総体的低下、価値低下——最大規模の退行現象にすぎないであろう。

——おわかりのように、わたしが戦っているのは、すべての人間を無駄にすることが増大するにつれてすべての人間の利益も増大するかに考えている経済的オブティミズムに対してである。事はその反対であるとわたしには思われる。あらゆる人間の無駄の総計は総体的喪失となるのだ。人間はよりとるにたらぬものとなる。——そのため、この巨大な過程がおよそなんのためであつたのかわからなくなる。一つの「なんのため?」、あらたな「なんのため?」——それが、人類の必要としているものなのだ。(VIII, 10 [17])

見られるとおり、ニーチエは社会の効率的統制や経済的組織化・運営にそれ自体としてなんら共感を示してゐるわけではない（したがって「神化」の方が「脱神化」よりも望ましいとみなされることもない）。むしろその逆であつて、例外や逸脱を許容しないその動向には思想的に憤りを抱き体感的に嫌悪しているというのが実情であろう。しかしかれは、あえてその厭わしい現実を踏まえ、そこから現状を逆手にとるチャンスを探おうとする。現状を現状そのままにして、なおかつそこに潜む意味を反転させようともくろむ。なぜなら、力が全体として効率的に経済的に組織され統率されればされるほど、そこには余剰が分泌され蓄積され、例外や逸脱の方が逆に存在を要請され可能ならしめられることになるはずだからである。

教育とは、規則的なもののために例外を破壊する手段の体系である。教養とは、平均的なもののために趣味を例外に敵対させる手段の体系である。いまはこのような苛酷な状況にある。しかし経済的にみれば、それは完全に理にかなつたことなのだ。少なくとも、文化を維持するために労力を要し、例外はいかなるもの

も力の一種の浪費（なにか逸脱させ誘惑し病弱にし孤立させるもの）を表わす、しばらくの間は。例外の、試行の、危険の、ニュアンスの文化——尋常ならざる作物のための温室文化は、力が十二分となって、以降は蕩尽すらも経済的になるとときにはじめて、存在権利を得るのだ。（VIII, 16 [6]。ほぼ同じ文面のがすでに VIII, 9 [39] に見られる。）

「蕩尽すらも経済的になる」そのとき、「超人」の可能性が確保され、超人の存在によって人類社会全体にも意味が与えられるはずである。「超人」とは『ツァラトゥストラ』によれば、まず何よりも「大地の意味」なのだ。経済的組織化はそれ自体としてはニヒリズムの別名にすぎず、その進行のさなかにあつては、人間はすべて「巨大な歯車装置」の一駒となり、個々人が生の意味を失ってしまうばかりか、全体としての人間社会も、意味もなくだひたすらに空回りするしかない。「超人」はこの没意味化の運動に全体として意味を付与すべき「対抗運動」である。没意味のうちに人類全体を呑みこみかねない「神化」の運動の現況にあつて、その没意味を、そのままのものとして、ゲシュタルト変換のごとく、有意味に反転すべき意味の収斂点として「超人」はある。

永劫回帰の世界においては、それに内属するありとあらゆる事象を有意味化する超越（論）的意味や目的は一切排除される。したがって、なんらかのものが絶対的意味ないし目的として設定されて、それとの関連で、いわばその波及効果によって、生が有意味化されることはありえない。そのときなお、生の有意味化が可能だとしたら、それは、現状を確認しつつ、現状のまっただなかで内在的になされるほかはない。「超人」の構想とはそのためのものであつた。有意味化が内在的でしかありえない以上、「超人」がもしも達成されたとしても、それでむ

ろん事が完了するわけではない。その次には「俗世」へと向かう瓦解過程が必然的に開始されるだろう。そして、そのときはそのときで、なんらかの（内在的）意味化が企てられなければならないことになる。ただし、そのことについてはニーチェはなにも語っていない。現状がそれと反対の方向にあるのだから、そのことをいま語るのそれはそれこそ無意味であらうからである。

「経済」とは、永劫回帰の世界の内在的意味化を可能にするための観点をニーチェに切り開くものであった。「経済」はもはや、思惟経済の場合のように、認識論的方法として限定された形で駆使されるのではなく、世界の運行過程を構造化する。そこからさらに、「力への意志」（としての世界）そのものに内在する存在論的原理にまで、いわば格上げされるのは、ごく当然の成り行きといわなければならない。

生の現象に、つまり、栄養摂取や生殖や遺伝に、社会、国家、風俗、権威に、特有のものとしての、力の蓄積への意志／われわれはこの意志を、化学においても動力原因として仮定することが許されるのではないだろうか？／そして宇宙の秩序においても？／単なるエネルギーの恒存ではなく、消費の極大経済。それゆえ、力のあらゆる中心からする、より強くなろうとの意欲が唯一の現実である——自己の維持ではなく、獲得し、主人となり、より大きくなり、より強くなろうと意欲すること。（VIII, 14 [81]、一八八八年春）

「消費の極大経済」は、力の蓄積へ、「より強くなることへ」、さらには力の過剰へと道を開く。その限り「経済」は「過剰」実現のための手段であり、そういうものとして、「過剰」を本質的属性とする「力への意志」のう

ちにその体制の一翼として組み込まれる。しかし、力の過剰において可能となるのは例外や逸脱にはかならない以上、本来そうした例外や逸脱を締め出すものとして構想されていた「経済」にとっては、それは皮肉な結果といわねばならないだろう。だが、「力への意志」の思想において、形而上学の超克を目指すゆえに、形而上学の衣装が戦略的に逆用されたように、ここでは、「過剰」実現の展望に現実性を与えるためにこそ、「過剰」排除の「経済」（という現状）が、追認され意識的に推進されるのである。しかし、それはあくまで、例外や逸脱を、またそれらによる蕩尽を、「図」として浮き彫りにするための「地」であり手段であるにすぎない。とすれば、「経済」の、すなわち「最小支出の原理」の全面的支配のもとでは——そしてその支配のもとでのみ——、蕩尽こそが「目的」、つまり意味の収斂点とみなされるとしてもなら不思議はないだろう。（ただし、バタイユを連想させずにはおかないこの思想は、あくまで「経済」の支配が成立している時期に關してのみ語りうることであって、汎通的必然性を有するわけではない。というのも、「愚鈍化」による無秩序状態が拡大され過剰が優勢となつて、とめどもない浪費がとりおこなわれるようになった暁には、「経済」の方が逆に「目的」ないし「意味の根源」と考えられるであろうからである。もつとも、このことに關しては、さきにも述べたように、ニーチェは基本的に口をつぐんでいるが、いずれにせよ、そこまで突きつめるなら、「経済」と「過剰」とはもはや相反關係にではなく、互いに相補的關係にあると規定されることになる。）

第二章

1 「統一的原感覚」——アヴェナリウス

ニーチェは一八八三年から八四年にかけての冬にR・アヴェナリウスの教授資格論文『最小力量の原理に従った世界思惟としての哲学。純粹経験批判へのプロレゴメナ *Philosophie als Denken gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*』（一八七六）の一部分を、遺稿ノートに要約的に抜き書きしている。題名にも見られるように、その書物は「哲学の發展を、最小力量の原理のもとに包括すること」（序文）を試みたものである。人間の精神活動を、そのもともと原初的な統覚作用（二つ以上の表象を一つにまとめ上げる作用のこと）から高度な科学的ないし哲学的認識まで含めて、「最小力量」の観点から統一的に理解しようとするこの論文からニーチェは物質的運動ないし力からいかにして感覚[Empfindung]が生ずるのかという、いわば「知覚の因果説」の問題を取り扱った箇所を書き移している（VII, 24[9] [10] [13]. Vgl. VII, S. 665–670）。

アヴェナリウスの論点はどうである——科学は、人間の認識活動の根本原理である「最小力量の原理」に自覚的に則って遂行されるのであるが、その中でも哲学は他の諸学のように限定された対象領域に関わるのではなく、「経験のうちで与えられたものの全体を、最もわずかの力の支出によって思考しようという、学的となった努力」（§41）であり、それは、「対象の全体を、力を最も節約する概念によって、すなわち普遍概念のもつて、思考し、それゆえ、あらゆる個物の概念的理解を可能ならしめる」（§77）試みにほかならない。問題は「普遍概念」であ

る。「そのもとで個物が思考されるべき最も普遍的な概念は、あらゆる個物に共通するものを含んでいなければならない。この共通するものはしかし、それが本当に与えられたものであるためには、経験によって、それも純粹経験によって、与えられていなければならない。」そしてこの「経験の純粹性はおよそ、混入物であることが発見されたものの削除によって獲得される」(ibid.)。この「削除」こそ、全学問に共通する「方法」であり、なかなく哲学の方法であるとして、アヴェナリウスが上述の意味での哲学の理念を具体化する場合に駆使するものである。哲学の方法が哲学の理念の解明にいわば自己適用されるのであって、そのことによって、方法と理念が、自己言及的に互いに確証しあうことになる、とアヴェナリウスは考える。「削除の方法が、哲学の課題・素材・手段を決定する際にすでに応用されていることが見いだされた方法であるというのはまた、意義深い一致であろう。というのも、こうした決定はすべて削除によってなされたからであり、哲学的方法への問いすら、他のすべての方法の削除によって、問題のこの方法を削除の方法に限定するからである。削除の方法を選び取ろうというわれわれの決意はしたがって、われわれの発展にすでに内属していたものを、外的にはっきり言い表わすことにほかならず、その発展——われわれの思想のみならず、科学的思考一般の発展——が最小力量の原理の指導の下この方向に従っていわば本能的に歩んできた道を、意識的にさらに進んでゆくことにはかならないように思われる」(§74)。こうして、「削除の方法 Methode der Elimination」が「思惟経済」(Gedankenökonomie, Anm. 14)の方法ないし原理にほかならないことが明らかとなる。

哲学の方法としての「削除の方法」によって、あらゆるものに共通する「純粹経験」が析出されなければならない。その場合には、人間の側から経験のうちに持ち込まれた異質物は一切除去されるべきであり、その限り、

「われわれの心ないし「悟性」の形式という混入物」もその例外とはならない。というわけで、力が感覚を引き起こすという、知覚の因果形式もまた——その書の終わりの方で——組上に載せられ、それがニーチェの興味を引いたのである。

「力は——運動量や運動関係としてではなく——動かすものとして、純粹経験のうちで与えられているだろうか？」 (§80) とアヴェナリウスは問う。運動している物体をいかに観察してみたところで、そういう意味での力は見いだされない。われわれが力を知覚するのは唯一「力の感覚 *Kraftempfindung*」においてであるが、それは身体の運動に付随する感情 *Gefühl* ではあっても、その運動を引き起こすものではない。感覚された力が筋肉運動に働きかけることはないからである。したがって「動かすものとしての力」をわれわれは経験せず、そうである以上、「運動の必然性」もわれわれは経験しない。力は必然性であり、必然性是一種の強制であるとみなされているにせよ、われわれが経験するのはもっぱら、一方が他方に引き続いて生ずるという継続関係だけであって、そこには「強制」も「恣意」もない。「因果関係は出来事の継続のうちに強制を考え入れることによってはじめてこしらえられるのである」 (§82, VII, 24 [9])。それは未開人のフェティシズムとも基本的には同質のものであって、未知を既知に、すなわち、よく馴染まれた人間的現象の枠組に、還元しようとすることにはかならない。こうして「必然性」ないし「強制」が純粹経験に内属しないものとして振り落とされ、それとともに、「力」や「因果関係」も——人間の感受能力のなす統覚作用になぞらえられたものである限り——削除される。

それゆえ、運動が力の感覚から結果しないように、「力の感覚も運動から生ずることはできない。一般に感覚は運動から生ずることはできない」 (VII, 24 [10]。ニーチェのこの文章はアヴェナリウスの §82 に由来している)。いかに

それとは逆に思われようと、それは外見上のことにすぎない。たとえばある実体（脳）に運動（刺激）が伝達され、そこに感覚が発生すると考えるなら、運動が伝えられる以前には実体には感覚は存在しなかったことになり、したがって感覚の発生は運動の創造行為であることになる。しかし、そのようなことはいかなる経験によって確認されない。感覚が全然存在しない実体の状態というのは単なる仮定にすぎない(286)。いずれにせよ、感覚と運動という相互にまったく異質な領域を橋渡しし包括するような「妥当な推論」はなんらありえない(290)のであって、感覚の発生と運動の伝達の同時性までということができて、両者の間に因果関係を認めることはできない。

以上のことからして、感覚は実体の固有な属性であること、ならびに、「感覚する実体」の存在が結論づけられるが、「最小力量の原理」に従ってさらに、感覚実体の一般化への欲求が、つまり、感覚をして実体の一部ではなく、すべての実体の属性にしようという欲求が、出てくることになる。この一般化は、われわれが真に捉えうる唯一の実体、すなわち、われわれ自身が感覚を有しているという事実によって促進される。「われわれはある種の実体について、それが感覚をもっていないことを経験しているだろうか？ 否、である。われわれは、それがいかなる感覚をもっているかを経験しないだけである。感覚しない実体から感覚を導出するのは不可能である」(VII, 24 [10])。ニーチェはここで引用を閉じ、それにつづけて、「——なんたる性急さ！」という判定をアヴェェナリウスの議論に対して下している。たしかに、自分たちが感覚する実体しか知らないからといって、感覚しない実体が存在しないことにはならず、その限りではアヴェェナリウスの推論は「性急だ」だといわれてもしかたがないかもしれない。けれども、「削除の方法」を貫徹するアヴェェナリウスの立場からすれば、感覚しない実体に関

する経験が存在しない限り、そういう経験されない実体について云々したり、その存在を仮定したりするのは、その方法に違反することになり、その点ではアヴェナリウスの議論はそれなりに首尾一貫したものである。ニーチェはそのことを見逃している。あるいは、少なくともまだこの時期、思惟経済の方法を自家薬籠中のものとしていなかったということであらうか（第一章でみた、思惟経済に関連するニーチェの思想はすべて、この時期以降のものである）。ちなみに、いま挙げたニーチェからの引用の二番目の文章に対応する文章につづいて、アヴェナリウスはこう書いている。「利はその場合つねに、感覚する実体を主張する者の側にあらう。なぜならこの者は少なくとも、この点に関してなしうる唯一の経験——自己意識の発言——を味方にしているからである」（§53）。「この点に関してなしうる唯一の経験を味方にする」という言い方からは、アヴェナリウスが自覚的に思惟経済の方法を駆使していることが読み取れるはずである。

こうして、「動かすものとしての力」や、それと連動して「因果関係」が排除されたのち、「感覚する実体」が純粹経験の候補として残されることになる。ところが、アヴェナリウスはそれで満足しない。「感覚する実体」から「実体」をもさらに削除しようとする。ニーチェによる、アヴェナリウスからの抜き書き的要約の最後はそこからのものである。アヴェナリウスは次のように議論を続ける——感覚は実体の属性として規定されたが、人間の思考が発展するにつれて、それは物、つまり対象の属性ではなく、感覚する主体の有するものとみなされるときがくる。感覚という属性は物に付属すると考えられるのではなく、観念論的に主体に内属するものとして理解され、そのことによってまた、感覚主体にとっての物と物自体とが区別されることになる。しかしこの区別は、感覚主体を触発するエネルギーを物に投与する統覚作用に基づくのであって、物のエネルギーとは人間によって

投与されたものにすぎず、そのことに關しては「実体」にしてもなんら変わるところがない。しかし「実体」という考え方なしには人間の思考がそもそも成立しえないと思われるとしたら、それは、その思考が「言語による思考」だからであり、「実体表象の根が言語発展のうちに付着し、われわれの外部に存在するものの領域に付着しているのではない」(§116)からである。したがって、物自体としての実体は、言語構造に制約された人間のこしらえたものであつて、純粹經驗の構成要素ではない。「物自体はなんら問題にならない！」(VII, 24 [13])として、削除されねばならない。こうして、存在はひたすら感覺であつて、「その根底にはいかなる感覺なきものもはや存しない」 (§116)。

残るは、感覺と運動の關係を確定することだけであると、アヴェナリウスはいう。上述のことより、「存在者の内容」をなすのは感覺である以上、運動のうちに存在者の新たな内容を認めることはできない。また、なにか孤立したものとして運動を考えることもできない。運動とは、運動しているある存在者、より正確にいうなら、運動として存在しているある存在者、に即して經驗されるものである。それゆえ、感覺があらゆる存在の内容だとすれば、運動は「存在の形式」として規定されねばならず、その限り、前者が後者から派生されることはありえない。

このように一応の結論が下され、ニーチェの要約もその部分で終わりとなっているが、しかし、アヴェナリウスの書物自体はそのあとも(数ページではあるが)続く。そしてこの後続部分が実は本稿の主題にとって重要なものとなる。

われわれの探求の成果は、あらゆる存在は内容的には感覚であり、形式的には運動であると考えられねばならない、というものであった。これがすなわち、かの普遍概念であって、その下にあらゆる存在者が包摂され——それ自身がより普遍的な実質的概念の下に包摂されることはない。この普遍概念を最小力量の原理がさらに問題化しようとしても、それは、あらゆる感覚の概念的統一が根源的な形而上学的な感覚の統一によって補完されるのではないか、という大胆な試みへとその原理が差し向ける限りにおいてのことである（124）。

つまり、「一つの感覚が他の感覚から発展してくるということができ、それゆえ最終的には、異なった諸感覚のすべてが一つの根源的に同内容の感覚の自己分化によって発生したということがありうる」（§132）のではないかと、アヴェナリウスは推測するのである。「一つの根源的に同内容の感覚」は他の箇所（Ann. 30）で「統一的な原感覚一般」とも言い換えられるが、それが直接的に経験に与えられているとは、アヴェナリウスはむろんいわない。ただし、最近の心理学にはそういう一元論的方向を暗示するものがあると指摘するとともに、その「原感覚」が最小力量の原理にとっても積極的価値を強調することも忘れない（§132）。

ここで『善悪の彼岸』三六を思い起こそう。そこでいわれていた「力への意志」こそ、この「統一的原感覚」にあたるのは一目瞭然ではないだろうか。ニーチェは『善悪の彼岸』三六で、自分がアヴェナリウスから抜き書きし終えたであろうところから論を開始しているのである。そのことは、アヴェナリウスの「感覚」を「欲望」や「情念」また「衝動」等と置き換えてみれば明かとなろう。つまり、アヴェナリウスが「削除の方法」に

よって純粹経験の内容として「感覺」に到達した、その意味で下向の道をたどったとすれば、ニーチェは上向的に進行するのであって、いきなり「現実」に「与えられて」いるものとしての「衝動」から話を始め、アヴェナリウスにあつては「論理的可能性」(Ann. 30)に留められる「統一的原感覺」の方向へと、すなわち「力への意志」の方向へと論を展開してゆくのである。そしてこの「力への意志」論の基礎固めの役割を果たしたのが、他ならぬ思惟經濟の方法、つまり「削除の方法」であつた。ただアヴェナリウスが「混入物」を除去するという意味で「削除」という語を用いるのに対し、ニーチェは(『善惡の彼岸』一三で)一つの原理ないし方針を最大限貫徹する意味で「原理の節約」といふ言い方をするだけである(「節約 Sparsamkeit」という語それ自体はアヴェナリウスにも見える。例えば 530)。さらに、アヴェナリウスで「異なつた諸感覺のすべてが一つの根源的に同内容の感覺の自己分化によって發生したということがありうる」とされたのに対応して、ニーチェは「われわれの全衝動的な生を、意志の一つの根本形態の——つまり、力への意志の「……」——発展・分化として説明づけ」ようと目論むのであるし、また、「統一的原感覺」が形而上学的なものとして位置付けられるのと同じく、「力への意志」も「内側から見られた世界」、世界の「叡知的性格」として意図的・戰略的に形而上学的概念の衣装をまといわされていたのであつた。

ところで、アヴェナリウスの意味での純粹経験としての感覺という一元論的な立場はすでに初期のニーチェもとつていた立場であつた。「わたしには感覺と表象しかない。「……」存在するのは感覺であり表象である」(III, 26 [II])とは一八七三年春の遺稿からの文章である。この感覺ないし表象の一元論は、中期においても一貫して保持されており、なにも後期になつてはじめて、それもアヴェナリウスのインパクトをうけてはじめて、登場した

わけではない。むしろこの思想的親近性が、アヴェナリウスに興味を抱かせ、またその書物からの抜き書きを作成させたのだ、と考えるべきであろう。初期以来のこうした思想に関しては、カントやショーペンハウアーはむしろのこと、比較的よく知られたF・A・ランゲのほか、A. SpirやJ. C. F. Zöllnerなどによる影響も指摘されているが、しかし、アヴェナリウスを読む以前と以後とははっきり異なっていることがある。それが思惟経済の方法の自覚的駆使の有無である。

先ほど「——なんという性急さ！」という、アヴェナリウスの議論に対するコメントに関連してみたように、ニーチェはアヴェナリウスから抜き書きしているときにはまだ思惟経済の方法を自分のものとはしていない可能性があったにしろ、ほどなくしてかれはこの方法のもつ意義を悟り、それを自覚的に適用して自分の思想を練り上げてゆく。（前章でみた思惟経済関連のニーチェの文章で一番早いのは一八八四年春の時期のものであり、『善悪の彼岸』三六も一八八五―八六年執筆である。ニーチェがアヴェナリウスを読んだのは、すでに述べたように一八八三―八四年にかけての冬であった。）ところが、ニーチェは思惟経済の原則をすでに初期においても知りえた、というか、知っていてもおかしくなかったのである。というのも前段落でJ. C. F. Zöllnerの名を挙げたが、ニーチェが一八七二―七四年あしかけ3年にわたって4回もバーゼル大学図書館から借り出して読んだその著作『彗星の本性について *Über die Natur der Kometen*』（2. Aufl. 1872）（S. 213）には、（アヴェナリウスの報告（S. 86）に従うなら）「手段の最小支出の原理 das Prinzip des kleinsten Aufwandes von Mitteln」（アヴェナリウスは「最小力量の原理」はそうも呼べる、という）に言及されているのだからである（ちなみにアヴェナリウスはツェルナーと自分の思想の違いを、自分が「感覚なき実体」の余地を一切残さず、より経験に密着した立場に立

つているところにあると、説明している (Ann. 21)。しかるに、その時期にはこの原則はニーチェの強い興味を引くこともなく、通り過ぎていったようである。思惟経済の原則がニーチェのうちに重要な意義をもつものとして浮かび上がってくるためには、前章でみたように、「神の死」が明確に自覚され、それに伴って突きつけられる問題が背景として出てくるにいたるまで、かれの思想が深化される必要があったということであろう（「物自体」の削除が後期ニーチェにとって有した意義を思い起こそう）。そういう背景のなかでこそ、アヴェナリウスの書物はニーチェにとって大きな意味をもつものとして、受け入れられえたのであった。その意味で、アヴェナリウスからの「影響」には、M・ゾンマーのいう「あとからの影響 *nachträglicher Einfluß*」の側面が認められる、といわねばなるまい。すなわち、「自分の思考のうちですでに獲得されていたか獲得間際になっていた洞察を加速し、確証し、表現手段の不備を是正するという触媒的機能」 (M. Sommer: *Husserl und der frühe Positivismus*, 1985, S. 261) (傍点—須藤) をアヴェナリウスはニーチェに対して果たしていたのである。

『善悪の彼岸』十四（これは「原理の節約」の方法に言及されているアフォリズムの次のものである）でニーチェは当時の物理学を支配している原理を「最小限の力」と最大限の愚鈍の原理 *das Prinzip „der kleinsten Kraft“ und der größtmöglichen Dummheit* と呼んでいる。「最小限の力」とは明らかにアヴェナリウスの著作名を念頭に置いた命名だといわなければならないが、それがさらに「最大限の愚鈍」とも名付けられているのは、当時の物理学が、プラトニズムとは反対に、世界を（概念の網）をそのうえに投げかけるのではなく）ひたすら感覚的なものから解き明かそうとし、精神性や目的意図性は一切そこから放逐しようとする、と判定されているからである (vgl. VII, 36 [34])。ところがニーチェは——「愚鈍」という言い方からもわかるように——この

原理に対しすでに距離を取っている。「もはや目に見えるものも手で触れるものもないところでは、なにものも捜し求めてはならない」——これはむしろ、プラトンの命法とは異なった命法であるが、しかし、もっぱら雑な仕事を片付けなければならない、未来世代の粗野な勤労機械工や架橋工には、まさにびったりとした命法かもしれない。」物理学の「感覚主義」に対するこの距離（彼岸⁵参照。そこにはまたアヴェナリウスからの抜き書きも反映していると考えられる）は、物理学による事象の説明は本当は「世界の説明」と呼べるようなものではなく、「われわれにならって、言わせていただくなら」世界の解釈であり整理」にすぎないという「遠近法主義」に由来する。しかも「そのことはいまや五、六人の頭にはおぼろげながらはつきりとしてきている」（以上彼岸⁶）という。科学の営為の本質は「説明」にあるのではない、と当時主張していた代表者はエルンスト・マッハである。マッハによれば、科学の本質は（「解釈」とはいわないにしろ）「記述」に存するのであって、この「記述」ということに對してはニーチェもまた賛意を示すのである（vgl. 知識II2; VII, 26 [227]; VII, 36 [34]）。

われわれは次に、マッハによるニーチェへの「影響」を探查してみなければならない。

2 「枯葉」としての理論——マッハ

アヴェナリウスにおいて「削除の方法」は、精神の認識活動の基本規則として認識論的に位置付けられ論じられているとともに、認識活動する精神のあり方も含めて一般に有機体のあり方を規制する存在論的原理としても規定されている。そのことは、「合目的に機能する有機的組織は、自分に課せられる課題を一般に解決しなければならぬというだけでなく、またその解決を、そのときどきの事情のもとで可能な相対的に最小の力量で「……」

果たさなければならぬ」(82) という文章に典型的に表われている。つまり、思惟経済の原則は生体の欲求に、つまり、生体の自己保存にとっての有用性にもとづけられている。

しかし、これはニーチェにとっては少なからず問題を孕む事態である。というのも、ニーチェは「生は論拠とはならない。誤謬が生 conditions の一つかもしれないのだ。」(知識2) という考えを、遅くとも中期以来もっているからである。ある事柄が生命活動の維持・発展にとって有利であるからといって、それは真理であることがなんら保証されないというこの思想からすれば、思惟経済の原則が生体の存在条件にもとづくというだけでは、その真実性は帰結しない。第一、生や自然の本質を過剰な豊かさに求めるニーチェにしてみるならば、「経済」はそれ自身のみで生に汎通的に根付いているともいえない。とするならば、思惟経済は、生の本質的属性か否かという問題の埒外で、科学的認識方法として——基礎づけられるとはいわないまでも——その妥当性ないし有効性が確保されねばならないであろう。そこにマッハからの「影響」が介在してくる。そして、その「影響」を論ずるところからは、アヴェナリウスにあっては基本的には認識論的原理として規定されながらも他方で存在論的性格も有しているがために、いかほどかは両者の区別が曖昧にされていた「思惟経済の原則」が、ニーチェの場合には、認識論的方法と存在論的原理とがどのようにして峻別されることになったのか(思惟経済の方法による物自体の存在否定の際には、その否定そのものは存在論的結論であろうが、思惟経済それ自身はあくまで認識論的方法として使用されている)、その理由を明らかにすることへも通じるはずである。

ところが、マッハとニーチェの関係については、アヴェナリウスの場合とは異なり、文献考証的に少々厄介な状態にある。ニーチェがマッハの著作を読んだという確固たる証拠がないのである。たしかに、序でも述べたよ

うに、ニーチェがマッハのある著作（『エネルギー保存の命題の歴史と根源』*Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit* (1872)）の名を、G. Fechner や C. Neumann や Lasswitz の著作の題とともに書き留めたある遺稿断片（一八八二年七月八月）が見つかり、それが補遺として最近批判全集に収められた（VII_{4/2}, S. 67）ということがあるし、また、ニーチェがマッハの著作を二冊（*Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, 1886 年）P. Salcher との共著 *Photographische Fixierung der durch Projektile in der Luft eingeleiteten Vorgänge*. Sonderdruck aus dem Repertorium der Physik, hrsg. v. F. Exner）所蔵していたことも報告された（M. Oehler (hrsg.): *Nietzsches Bibliothek*, 1942 による）。けれど、これらの蔵書には傍線や書き込みなど、読んだ形跡をはっきり示すものは残されていない、という。むしろ、だからといって読まなかったということにはならないにせよ、これだけではないささか心もとない、といわざるをえないであろう。

これ以外にあとマッハとの関係を窺わせるものも、そんなに多いわけではない。その一つは、ニーチェが出版されたばかりの『道徳の系譜』をマッハに献本していることである。一八八七年一月八日付けの C・G・ナウマン宛の書簡によれば、総計二七人に（そのなかにはヨハネス・ブラームスもいる）ニーチェは同書を寄贈しているのだが、そのうちには、ヘルムホルツやデュ・ボア・レーモンらの著名な自然科学者とともに、マッハの名も（最後に）挙げられているのである。マッハと直接的な人間付き合いがあったとは考えられない以上、この時期までにニーチェはマッハの書物からなんらかのインパクトを受けており、それがもととなって献本する気になったのだ、と推論するのが自然であろう（ヘルムホルツやデュ・ボア・レーモンについては、すでに若い頃にその著作を読んだことが確認されているか、あるいは自分の著作においてその名に言及したりしている）。この点で

興味深いのは、ニーチェが所蔵していたマッハとP. Salcherの共著にはマッハ自筆の献辞がついていたということである。とすると一つの可能性として考えられるのは、『道德の系譜』の前年に出版された『感覚の分析』（ニーチェの所蔵していたもう一つのマッハの著作）を読んで強い印象なり賛同の念なりを覚えたので、『道德の系譜』を贈ったのではないか、ということである。（これ以前の自著をニーチェはマッハに贈っていない。たとえば前著『善悪の彼岸』の献本リストにはマッハの名はない（C・G・ナウマン宛一八八六年八月二日付書簡）。）したがって、マッハの共著の抜き刷りは、『道德の系譜』献呈に対する謝礼としてニーチェに贈呈された（これらは同じ一八八七年出版である）、という推測が成り立つだろう。ただし、すでに述べたように、ニーチェの蔵書の『感覚の分析』には傍線や書き込みなどがないという点で、この仮説には少々弱点がないでもない。

A. Mittasch (*Friedrich Nietzsches Naturbegrifflichkeit*, 1950) によれば、マッハとニーチェの関係を示唆する事柄が、以上のことのほかに、あと二点挙げられるらしい。その一つは、Max Oehlerからの「確かな伝聞」として、ニーチェが一八八四年チューリヒ（アヴェネナリウスが一八七七年以来教鞭をとっていた地）の公立図書館でマッハの著作を読んでいたということである。そのあとミタシュは、括弧を付した文で、マッハの『力学』は一八八三年出版されているといて、ニーチェが読んだのはこの書物ではないかと暗示する(52)。もう一点は、ニーチェが読むか知っていたマッハの著作があと一つ挙げられていることである。ところが、ミタシュのその点の記述はすこぶる曖昧で、その文面は「マッハの」いずれかのより早い時期の著作？ おそらくは「物理学研究の経済的本性について」一八七二年の講演（ウィーン科学アカデミー）(55)というもので、ニーチェがその著に触れたのは一八七四年のことだという。しかし、ミタシュはこう述べるのみで、その典拠はなら提示しない。ま

ず考えられるのは、一八七二年および一八七四年という年代はそれぞれ一八八二年、八四年の誤りであろうというものである。なぜなら、マッハのその講演は一八八二年五月二五日に行われ、それが同年の『ウィーン・アカデミー年鑑』*Annalen der Wiener Akademie*に掲載されるのだからである。そうすると、一八八四年チュールヒでニーチェが読んだ（僕はいま図書館を使って仕事をしている。……」（一八八四年一〇月一九日付、チュールヒからの妹宛書簡）のはこの講演で、これは後には『通俗科学講演』（一八九六）に収められるが、当時はおそらく簡単に目にしにくかったであろうから、わざわざ公共の施設に足を運んだ理由の一つもそこに求めることができない。しかし、だとすると、その時ニーチェが読んだのは『力学』ではないかという先の示唆は宙に浮くというか、少なくともそれだけがニーチェの手にしたものではないことになる。いずれにしても、ミタシュの論述には不明瞭な点が残らざるをえない。

けれども以上のことよりして、ニーチェがマッハを読んだことの蓋然性はある程度おきくなったのではないかと思われる。そして、ニーチェが読みかつインパクトを受けた可能性がある著作として——範囲を大きく取ると——『エネルギー保存』『力学』『感覚の分析』および講演「物理学研究の経済的本性」を挙げるのが妥当であろう（高度に専門的内容と考えられる Salcher との共著は、ニーチェがそれを手に入れた時期（おそらく一八八七年末以降）からしても、省いてよいだろう）。それに、少なくとも本稿の主題との関連でいえば、思惟経済の原則についてマッハが述べていることは著作間で基本的に一致していると考えられるので、これらの著作のうちどれかをニーチェが実際には読んでいなかったとしても、結論として大きな違いは出てこないと思われる。それではいったいニーチェはマッハからなにを学んだのか。ここでは、ニーチェが自分で名を挙げている唯

一のマッハ著作『エネルギー保存』を主として参照し、その他は必要に応じて言及するというやり方をとることにしたい。

力学的自然観のルーツと歴史を尋ねつつ、力学的思考法の相対化を企てたその初期の著作『エネルギー保存の命題の歴史と根源』（一八七二）（以下引用は第二版（一九〇九）のフォート・ナー版（Amsterdam, 1969）による。第二版はあらたに追加された序文と注を除けば、ニーチェが読んだであろう初版と同じ文面である。）でマッハは、「自然の探求において問題となるのは、現象相互間の連関の認識のみである、ということを持しよう。われわれが現象の背後に思い浮かべるものは、ただわれわれの知性のうちに存在するだけであり、われわれにとって記憶の手がかりとなるもの、つまり定式の価値をもつだけである。定式の形態は、恣意的で事に関与するものではないので、われわれの文化的立場に応じて容易に変化する」(S. 55-56)と述べる。これだけからしても、ニーチェの思想との親近性は明らかである（たとえば、「概念とは再認のための記号である」(VIII, 1 [50])が、さらに自然科学は本性的に「経済的」であり、そうであらざるをえないのは人間の思考ないし認識がそもそもそういうものだからである、とされる。「人間の本性は徹底的に経済的な仕方で設計されており」(S. 65)、「個人の理解力や記憶力が制限されている以上、素材は整備されねばならない」(S. 66)からである。この点はマッハはアヴェナリウスと共通しているが、しかしマッハに特徴的なことは、自然探求の定式の文化的相対性の主張である。この主張は——クーンの科学史観をも連想させるような形で——次のように敷衍される。

できるかぎり多くの事実を見通しのきく形にこのように総覧すること以外にも、自然科学は、これ

また本性上経済的なものである課題をさらにもう一つもっている。自然科学は、より複雑な事実を、できるかぎり少数で単純な事実に分解しなければならないのである。これをわれわれは説明と呼ぶ。より複雑な事実が還元されるこれらの最も単純な事実とはつねに、それ自体では理解不能なもの、つまり、それ以上分解不可能なものである。「……」とところで、いかなる理解不能性のもとでストップするかというのは、一方で経済的問題であり、他方では趣味の問題であるにすぎない。通常は、理解不能なものが理解可能なものに還元されると考えられているが、それは思い違いというものである。理解とはもっぱら分析に存するのであって、尋常ならざる理解不能性が尋常の理解不能性へと還元されるのである。最終的に到達されるのはつねに、もしAならばBという形式の命題、それゆえ、直観から帰結してそれ以上は理解不可能な命題である。「……」自然の探求においてつねに、そして唯一肝要なのは、現象を相互に派生させるための最も単純な最良の規則を発見することである。一つの基本事実が他のそれより、より理解可能だということは少しもない。基本事実の選択は便宜・歴史・習慣の問題である（S. 31-33）。

そして、マッハが次の文章でこの書物を締めくくるとき、それはニーチェに天啓ともいえる自己確認を与えてくれたのではないだろうか。

自然科学の目標は現象の連関であるが、しかし理論とは枯れ葉のごときものであって、それは科学の有機体にしばしのあいだ息を吹きこんだなら、朽ちて舞い落ちるのである（S. 46）

『善惡の彼岸』の最後のアフォリズム(296)「ああ、お前たちはいったいなにものなのか、お前たち、書き記し描かれてきたわたしの思想どもよ！ 少し前なら、お前たちはまだたいそう多彩で若々しく悪意があったので、わたしはくしゃみをし、笑ってしまうほどだったのに——いまではどうだ？ 早くもお前たちは新鮮さを失い、お前たちのいくつかは真理になろうとしているのではないか。すでに不死身の外観を装い、悲痛なまでに公正で、退屈に見えるのだ！「……」ああ、それはつねにただ、まさに枯れて悪臭を放ち始めるものにすぎないのだ！」が遠く餌を返しているともいえるこの文章には、理論の仮説としての身分設定が印象深い比喻を用いて表明されている。そのことは、いましがたみた認識活動の本質的な恣意性を勘案するなら、より重要な意義をもつことになる。つまり、「尋常の理解不能性」(現在の科学でいうなら、たとえば「重力」がその一つになる、とマッハという(532)という「基本事実」に他の一切の事実(「尋常ならざる理解不能性」を還元する、それも「最も単純な最良の」やり方でそうするのが科学的認識だ(「自然科学は事実の最も節約的で最も簡単な、概念的表現、これこそが科学の目標であることを識る」邦訳マッハ『認識の分析』(法政大学出版局)246。これは講演「物理学研究の経済的本性」中の文章である)という、マッハのこの大胆な発想によって導出された、思惟経済的理論の地位が、まさに手段ないし道具として確定される(「特別の知的な経済手段「……」単なる道具にすぎないこの手段」邦訳『マッハ力学』(講談社)246)のである。ところが、「尋常の理解不能性」という着想は、ニーチェもすでに一八八一年、永劫回帰の体験の少し後、「通例となった恣意」(V2, II [311])という言い方をしたとき、抱いていた考えなのである。むしろ当時この考えが思惟経済と関連づけられることはなかったにしろ、それがいまこうして思惟経済的思考のうちに組み込まれ、しかもそうした思考が仮説という手段的役割をもつことが、マッハによって教え

られ、また確認されたのである。この意味で、マッハからの「影響」にも、アヴェナリウスの場合同様、しかしそれにもまして、「あとからの影響」という「触媒効果」が認められるといわねばならない（しかし、そもそも「影響」とは多かれ少なかれそういう性格をもたざるをえないのではなからうか）。つまり、アヴェナリウスの場合には「獲得間際になっていた洞察を加速し、確証する」というところにひたすらアクセントがおかれていたとすれば、マッハの果たした「触媒機能」においては「自分の思考のうちですでに獲得されていた」洞察をもそうするという、より一般的な形のものとなっていたのである。

マッハにあつては理論の絶対的出発点は認められない。なぜなら、「基本事実の選択は便宜・歴史・習慣の問題」であり、そうである限り、「便宜・歴史・習慣」の違いに応じてその選択もいくらでも変化する可能性があり、そして「便宜・歴史・習慣」が不変のものでないことは、それこそ既定的基本事実といつてよいからである。そこには理論の原則的な多数性が含意されている、といつてよい。ただし「科学がもとづく究極的理解不能性は事実でなければならぬ、あるいは、もし仮説であるとすれば、それは事実となりうる仮説でなければならぬ」(S. 33)。(その意味で、感覚に絶対現われず、感覚的に検証不可能な「力学的分子理論」は無用なものである、とマッハはいう。ちなみに、『善悪の彼岸』十七では、原子論を脱却した「より厳密な頭の持ち主 strengere Köpfe」に言及されるが、その代表者の一人としてマッハが考えられているのは間違いない)。それゆえ、「完璧な理論においては、現象のあらゆる細部に仮説の細部が対応し、仮説的な物事を表わす規則はすべてまた直接的に現象に引き移すことができないべきではない。『……』したがってわれわれはJ・R・マイヤーとともに、「事実がそのすべての側面において知られたならば、事実はそのことによって説明されたのであり、科学の問題はそこでお

しまいとなる」といわねばならない」(S. 33)。

結局マッハは理論の究極的完成の可能性を——いかにわずかであれ——認めるのである。そこに、「事実というものはない、あるのは解釈だけだ」というニーチェの「遠近法主義」とマッハの「実証主義」(たったいま挙げた言葉をニーチェは「実証主義に反対して」記している(VIII, 7 [60]))がたもとを分かつ分岐点がある。講演「物理学研究の経済的本性」からの次の文章はマッハとニーチェの違いを集約している、といってよいものである。

経済的な図式化、ここに科学の強みがあり、かつ同時に弱点も孕まれております。事実を記述するといっても、それはつねに完全性を犠牲にして、たかだか当座の必要に応ずる程度の精確さで、記述されるにすぎません。それ故、思惟と経験が並行する限り、両者のあいだにはあくまで不一致が存続します。ただ、不一致が不断に小さくなっていくにすぎません。(邦訳『認識の分析』p. 47-48)

経済的思考が手段であり道具であるとすれば、その目的は「思考のうちで事実を支配する」(同上p. 62)ということ以外にはありえない——これがマッハにもニーチェにも、そしてショーペンハウアーにも共通する基本線である。(そういうえば、マッハの著作にはときどきショーペンハウアーが顔を出す。ニーチェに関する言及は、『感覚の分析』の増補版(邦訳p. 20)で一度批判的になされているくらいであろう。それにしてもマッハは、そのニーチェがかつて自分に献本していたことに気付いていたであろうか。)それに対し、思考が究極的に一致すべき経験ないし事実という発想は——たとえ一致は最終的に事実上不可能とされる場合も含めて——ニーチェの遠近法主

義にあつてはもはや許されないものなのである。

しかしいずれにせよ、思惟経済の方法によって構築される理論が枯れ葉のように朽ちていく仮説として規定されるというそのことこそ、『善惡の彼岸』三六における「力への意志」理論の認識論的身分そのものだったのである。そして、このように思惟経済が一方的に認識論的方法へと限定されることによって、逆に、「経済」を存在論的原理として（「力への意志」としての）永劫回帰の世界に、そして現代の人間社会に、適用する道が開けたというのではないだろうか。この点でマッハが先の講演で次のように述べていることは興味深い。

自己保存の経済から、このようにして、第一次の認識が発生します。伝達を通じて、数多くの人々の、かつて一度は実際におこなわれた筈の経験が、一個人に集積されます。経験の総和を最小の思考の支出で律しようとする個人の欲求と同様、伝達がこれまた経済的な秩序づけへとかりたてます。科学の謎めいた威力も実はこれにつきます。〔……〕多数の人々の労働を一手に集約すること、これこそが富と力の条件であります。が、それと同様、つねに心掛けて思考を節約すること、そして経済的に秩序づけられた何千何万という人々の経験を、一個人の頭脳に集積すること、これによってのみ、時間と能力とに限りのある人間が知という名に値するものを、手中に収めることができるのです。（邦訳『認識の分析』p. 39-40）

マッハにしろ、アヴェナリウス同様、「経済」の認識論的方法と存在論的原理とが峻別されているわけではないが、このように、知の経済的性格が個々人の認識活動のみならず、多数の人間の関係にも、すなわち社会的歴史

的關係にもみられるというのは（マッハは、教育の目的も「他人の経験で本人の経験を節約すること」（同上p.33）にある、という）、ニーチェにあって、認識論的側面と存在論的側面とが区別されたうえで、後者が社会関係や宇宙構造に応用されていく道が切り開かれてゆくのに資するところがあつたと考えられよう（さらに、ニーチェにおいて力学的観点と経済の観点とが対比される（本稿第一章3節）にあたつては、マッハによる力学的思考法の相対化もなにかの力を及ぼしていよう）。この点からしても、マッハからの「影響」はアヴェナリウスよりもより広範囲に及んでいた、といわねばならないだろう。

とはいえ、マッハの場合、「物理的なもの」と「心理的なもの」との二元論を排して、それらの分裂の以前にある、いわば「主客未分の」一元論的「感覚」要素（色、音、温、圧、空、時、等々）をみずからの世界観の出発点に据え、その限り、現実的「所与」としての「衝動」に定位する『善悪の彼岸』三六のニーチェの発想と那点でも共通するところがあるとはいえ、それらの要素をさらに「原感覚」へと統一することはしない。そこがまた、ニーチェがマッハと考えを異にする点であるとともに、アヴェナリウスがニーチェにとつてもつていた抜き差しならぬ意義が明らかとなる点でもある。形而上学の問題設定を似非問題として思惟経済的に削除しようとするマッハとつては「統一的原感覚」という発想はとりようがなかったのに対し（ただし、マッハにしても、生理学によつて経験の分析が進んでいけば、その極限において「非常に抽象的ではあるがそれでも同じ形をもつた一定の論理的行為の根底にある共通なもの」が提示されるかも知れず、そのときには「生理学が、一言でいえば世界の本質的で実在的な要素を開示することでしょう」（同上p.33）と、控え目ながら「原感覚」的なものともとれるものへ方向指示を出しているが、それが「統一的」なものと考えられているかどうかはつきりせず、その点曖

味さは拭いえないように思われる）、ニーチェの場合、その発想が形而上学的であることを重々承知しつつ戦略的にそれを逆用しようとするのであって、その限り、マッハの著作だけで果たして『善悪の彼岸』三六にみられる「力への意志」の思想に——したがってまたある意味では、それ以降の存在論的「経済」思想にも——到達したか、いささか疑念が残らざるをえないであろう。その点からするなら、「形而上学」の運用にあたって、アヴェナリウスの「統一的原感覚」およびその「自己分化」という着想がニーチェに及ぼした思想的効果は見逃されてはならないものである（むろん、形而上学の逆用の戦略自体はアヴェナリウスのものではないが）。

アヴェナリウスとマッハはニーチェにとっても、本人たちにとって同様、しかし、本人たちの場合とは異なった形で——つまり、相互補完的な形で——一体をなす思想家たちだったのである。

結 語

アヴェナリウスは、「最小力量の原理」の普遍性を証明すべく、それが美的享受の際などにも妥当することを示そうとして、次のような例を挙げている。

芝居や説教を聞いたるとき、出し物がわれわれの通常の統覚遂行能力以下のものとどまるなら、われわれは退屈し、また、その遂行能力の習慣的度合いを越えているなら、苦痛に感じるように、ある図形の統覚が習慣的に展開される力の一部を満たされないままにするなら、われわれは冷めた感情で反応し、その統覚がそのために使用しうる通常の力を凌駕するならば、混乱やそれに類した感情で反応し、そして、「要求

される」力と「統覚の」遂行とが調和的な関係にあり互いに一致するなら、快の感情ないし調和の印象でもって、それに反応する。この最後のものがまた、最小力量の原理を最もよく満足する事例である。この原理によれば、一方で、統覚の遂行が要求する以上の手段が使用されるべきではないし、他方で、われわれが習慣上一定の限界内で無理なく繰り出せる以上の手段が要求されてはならないのである。(Avenarius: op. cit., Ann. 14)

ニーチェはきつと、この文面にごまかしめいたものを感じ取ったに違いない。なぜなら、結局のところ、「最小力量の原理」によつては「退屈」や「冷めた感情」の説明がつかないからである。この原理が生体の生得的欲求にもとづき、それゆえエネルギーの支出が少なければ少ないほど、生体にとって好都合だとするならば、エネルギー支出が過小であることに「退屈」などという負の感情で応えるというのは不自然なことといわざるをえないだろう。エネルギー支出の過小には必ずや、快や満足という正の感情が出てこなければならぬ、とまではいかないにしろ、である。「この原理によれば「……」われわれが習慣上一定の限界内で無理なく繰り出せる以上の手段が要求されてはならない」というのは、その通りだろう。もしそれ以上のものが要求されたなら、われわれは苦痛ないし不快を感じるしかないであろう。けれど、「統覚の遂行が要求する以上の手段が使用されるべきではない」というのはたしかに「最小力量の原理」にはかかっていると、そして実際、つまらない芝居を見たりする場合などにはエネルギーの支出はそうになっているとしても、しかし、その場合退屈してしまうというのは、その原理が生体の欲求に根差したものはずであるにもかかわらず、負の感情が発生しているということ

になり、そこにはなにか釈然としないものが残ってしまう——生体は力の支出を抑えることを願うだけでなく、ときとして逆に必要以上の力の支出を望むのではないか、と。

ニーチェが「思惟経済」を方法として駆使はしても、原理とはしない——より正確にいうなら、思惟経済を一義的に認識論的方法に限定し、そのことによって存在論的原理としての「経済」から峻別する——理由はそこに求められるのではないだろうか。ニーチェによれば、力には二つの側面が区別される。その一つは、力は自己を放出しようとするのであって、自己を温存すること、自己保存が力の第一目標ではない、ということである。自己保存とは力の自己発散の「間接的帰結の一つにすぎない」（彼岸^③）であり、したがって、それは「原理の節約」の方法によって削除されたのであった。力は自己を発散し放出しようとするからこそ、その発散・放出が妨げられるなら、不快（「退屈」）を感じられるのだ。そしてこう考えるなら、アヴェナリウスの議論に潜む不自然さは一掃されることになろう。しかし他方、力は自己の上昇・拡大を目指す。これが力のもう一つの側面である。興味深いことに、ここでもまた自己保存は一つの結果ないし帰結として位置付けられる。「自己拡大の単なる帰結の一つとしての自己保存」（VIII, 2[68]）、また、「自分自身を保存しようとすることは、窮状の、力の拡大を目指す本来の生の意志の制限の、表現であり、この意志のうちでは自己保存は十分にしばしば疑問視され犠牲にされるのだ」（知恵^④）。力の節約が力の蓄積に、したがってその拡大に、通ずると考えられる限り、この側面においては、「経済」が重要な機能を果たすことは見やすいし、このことはすでに確認したことでもある。（これら力の二側面が、永劫回帰の世界の運行過程に関しては、世界の「神化」という（力の）上昇過程と「脱神化」という無秩序的（力の放出）過程とに対応している、というか、これら二つの過程に時間的に分化されたのである。）しか

し、その場合でも「経済」はあくまで、力の上昇・拡大の手段であり方法であるにすぎず、そのことに關していえば、力の放出の場合も変わりが無いのである。なぜなら、力のより「効率的な」発散・支出ということも——それどころか、「効率的」浪費ということすら——それ自体としては十分考えられるとともに、力の上昇が力の発散を引き起こすばかりか、力の放出が力の拡大に通ずるということもたしかにありうるからだからである。（むしろ力は力である限り、一方的に自己蓄積のみを目指すということもありえないし、逆に、ひたすら自己放出・自己浪費を続けることもできない。自己蓄積・自己拡大と自己放出との交互的循環——ときとして両者の同時進行もあるだろうが——、このうちにこそ、あえていうならば、力の「本質」的現実形態は存する。）

重要なことは、力に關するニーチェの観点からするなら、「経済」は一般に（存在論的原理としてのそれも含めて）手段的・一時的性格のものであつて、自己保存という自己目的な形で現実化されるのではない、ということである。それに反し、アヴェナリウス・マッハにおいては、それは生体の欲求に、つまり自己保存にとっての有用性に根差すとされるときにも、自己保存の本質そのものが「経済」に見据えられる。そのとき「経済」はもはや単なる手段とはいえない。ある程度その手段的品格が強調される（このことがニーチェに対してもった意義はすでにみた）マッハにおいてもその事情は変わらない。力の節約によつて自己保存が計られるのみならず、自己保存は力の節約として、果たされる。したがつて、力の節約とならないものは自己保存にもならない、と考えられてしまうのである。自己保存と経済とのこうした同一視のゆえにこそ、「退屈」などの現象の理論的位置付けが困難となつたのである（より大きな節約的効果をもたらすために、一時的に労苦をその場の必要以上に支出することが甘受されることもある、とアヴェナリウスは言つたりもする（266）が、困難の基本線は動かないであらう）。

さらに、自己保存と経済の同一視は、自己保存を文字通りの現状維持の意味に固定してしまいかねない。それは「自己保存」という言葉の意味にひきずられるからだともいえるが、現状維持が目的とされるなら、発展や改新が阻止され抑圧されることになるのは火を見るより明らかであろう。問題は、現状維持的発想によっては、維持されるべきその現状の有意味化が不可能だというところにある。「生存の意味」の問題をおのれの根本問題としてショーベンハウアーから自覚的に継承し、その問いを自爆する地点まで——いつてみれば、「ナンセンスにいたるまで」——問い詰めていったニーチェにしてみるならば、「ひとはなにも意志しないよりは、むしろ無を意志する」（系譜第三論文⁸）のであり、そこに潜む危険性を見極めるためにも、意志が「力への意志」として事象を有意味化するその生態を、力の拡大および放出という形で確保しなければならなかった。そこには現状維持的自己保存は——上述のように——一つの結果として現出することはできても、駆動原理として作用する余地はないのである。

（付記。ニーチェからの引用にあたっては白水社版『ニーチェ全集』を参照した。）