

ニーチェの倫理思想 (六)

—自己喪失と道徳—

行為の表象とそれにかかわる現実的な行為とが、結果において一致するならば、行為の後にはいかなる表象も残存しない。しかし行為の欠如はただ表象のみを内に残す。その表象の特性が怨恨感情である場合がルサンティマンである。こうしてルサンティマンにおいては、行為が欠如する。しかしここでは、たまたま行為が欠如したというのではない。逆に行為の欠如こそ、実はルサンティマンにとって根本的な事柄なのである。つまりルサンティマンをルサンティマンたらしめるその本質は、実際の行為による反応の不可能さ(無能力さ)に、すなわち現実的行為の喪失にある。

現実的行為は、基本的にはつねに自己にかかわる。行為の主体としての自己なしには、いかなる行為も現実となりえない。したがって現実的行為の喪失は、現実的行為の主体としての自己の喪失である。そうしてこの自己喪失は、その最も徹底的なあらわれ方としての自己否定においてキリスト教道徳の母体となる。すなわちルサンティマンが、その方向を自己へと転換することによって、そこに

はより徹底的な自己否定が行われ、この自己否定に基づいてキリスト教道徳が成り立つ。

ところでルサンティマンは決して高い生の位階に属するものではないが、しかしながらそれもまた生存における一個の条件を示すものではあった。すなわち「ここでは復讐とルサンティマンの本能はいずれの場合にも、不幸や失敗を耐えとおすための手段と、自己保存の本能とみなされる。」⁽¹⁾

1

「ひたすら純粋に非利己的な行為をなすことのできるようなものは、不死鳥よりもさらに作り話めいている。『非利己的行為』なる概念全体が、厳密に検査されると、空中のちりのように飛散することだけからでも、かかるものを表象することすらできないのは明らかである。ただ他人のためにばかりで、どんな個人的動機もなしになされたとかいう或る事を、人は決してなしたことが

水*
野 清 志

ない。それどころか人間は、自分に関係のない、したがって内面的な強迫（これはとにかく個人的な欲求にその根拠をもたなくてはならない）のないようなことを、どうしてすることができるはずがあるか？ エゴがエゴなしにどうして行為しえようか？⁽²⁾

伝統的道德がなしたように、いかに美しく「非利己的行為」(un-egoistische Handlung)をたたえようと、いかなる個人的動機もなしになされる行為は現実にはありえないことをニーチェは主張する。つまりニーチェによれば、いかなる行為も、それが現実的でありうるためには、必ずやその行為者個人の欲求としての「内面的な強迫」(innere Nöthigung)に基づかざるをえない。すなわち必然的に利己的たらざるをえないのである。

「エゴがエゴなしにどうして行為しえようか？」(Wie vermöchte das ego ohne ego handeln?)という反語は、いま述べたように、エゴなしの行為が現実にはありえないことの、ここでの結論的表現である。

まずいささか感想めくが、このエゴなる言葉自体から、そのもつニュアンスにおいてわれわれは現実性を実感することができる。そして更に伝統的道德の立場からすれば、不道德のひびきさえ感じとることができる。しかしわれわれは、ここにまたニーチェ自身の立場を、感覚的にもせよ、それだけにまた理論の立場とは異なつて、一種の実感をもって体験することができる。

さて「エゴがエゴなしにどうして行為しえようか」という右の文

から、われわれは「エゴなしにエゴが行為する」と、その否定としての、そしてニーチェの主張にそつた「エゴにしたがつてエゴが行為する」という二つの文を得る。エゴの意味を考えると、「エゴが行為する」と「エゴなしに」ないしは「エゴにしたがつて」との間に、いわば前景的と本質的とでいべき差異のあることを知る。

まず前景的なことがらに關してであるが、およそ行為が行為として成り立ちうるためには、その行為を担う者がなくてはならない。そしてこの行為を具体的に担うのは、われわれの日常的経験からも明らかのように、個人としての自己である。たとえ集団的行為といえども、それは個々の行為の同時的集合にほかならないのだから、行為が行為として現実にあるためには、いかなる場合にもその行為の主体としての自己がなければならぬ。現実的行為の前提は、まずこのような意味での自己であり、このような自己が、右の「エゴが行為する」におけるエゴの意味である。しかしエゴ全体の意味が、このような自己につきるものでないことは明らかである。

「エゴなしに」および「エゴにしたがつて」において示されるエゴは、より本質的な意味をもつものであるが、それは右の「内面的強迫」にかかわる。内面的強迫にかかわつて究極的に示されるのは、内面的強迫の主体としての自己である。内面的強迫とは、この自己に発する必然の欲求である。自己の根源的な意味については既にしばしば触れてきたが、要するに自己とは、現実の人間存在における、しかも精神のみでなく身体をも含めた、それ故に具体的人間

存在におけるさまざまな事柄が、すべてその一点へと集中して統一される重力の中心である。

人間はそのあり方、位階のいかんを問わず、自己を有し、自己にしたがってのみ現存しうるものであるから、人間みずからの行為は、この自己を肯定し、この自己に忠実であらざるをえない。「エゴにしたがって」というこの自己肯定のうちに、エゴのもつ真実が存することになる。現実的行為、ないしはより一般的にいえば現実性は、この自己肯定としてのエゴにおいてある。

「エゴなしにエゴが行為する」とは、自己ならざるものをみずから選び、自己否定的にみずから行為するということであるが、このような自己分裂的な、自己不整合の行為をニーチェはデカダンスと呼ぶ⁽³⁾。しかし行為が必然的にエゴを前提とするものである以上、「エゴなしにエゴが行為する」とは矛盾であり、現実性をもたない。こうして現実的行為の問題はまた自己へとかかわるものであるが、自己なしの行為は、エゴの意味に示されるように、現実性を欠くものとなる。

しかしながら、この自己喪失ないしはデカダンスをおのれの本質とする者も、なお生きて現実にあろうとするならば、彼らはそれに応じた生存条件において自己を貫徹するよりほかはない。ここではデカダンスをおのれの生存手段とするよりほかはない。こうして自分で自己を貫徹しようとするのは、しかし彼らのデカダンスではなくエゴである。「利己主義に対する憎悪は、それがおのれ自身のそれ

に対するものであれ、他者のそれに対するものであれ、このように復讐心の優勢のもとでの価値判断として生じる……結局すでに暗示したごとく、ルサンティマンが利己主義を裁き、難じ、罰することのうちであのようにあらわれるのも、やはり出来そこないの者どものところでの自己保存の本能である。要約すれば、利他主義の礼拝は、特定の生理学的前提のもとで通常あらわれる利己主義の特殊形態である⁽⁴⁾。」

彼らは、自己喪失に基づくいっさいを生存の手段としながら、なお生きていこうとするのであり、そのこと自体が、とりもなおさずエゴにしたがう行為なのである。彼らにあっては、自己否定的に行為することが、自己保存の、自己肯定の唯一の方法となる。利他主義ないしは無私⁽⁵⁾はデカダンスのあらわれであるが、ひとがいかに利他的に、無私にふるまおうとも、そうすることがまた自己を貫くためのひとつの方法、すなわち利己主義のあらわれにはかならない。

しかしここでも、自己喪失が彼らに現実を与えているのではない。彼らに現実を与えているのは、あくまでそういう彼らのエゴ、すなわち自己肯定である。したがって利他主義の虚構性、すなわち非現実性には何らの変更もない。

2

自己喪失は自己否定としていっそう徹底される。しかしニーチェの思想における重要な諸概念が、必ずしも一義的でないことはしば

しばであり、自己否定もまたその例にもれない。それは、この概念が自己超克とかかわりつつ、ポジティブな性格を有するものともなりうるからである。

生すなわち自己は、絶えざる自己超越 (Transzendenz des Lebens über sich selbst) においてあるものであるが、超越自体が、ジーンズの「より以上の生」(Mehr-Leben) と「生より以上」(Mehr-als-Leben) にみられるごとく二義的である。つまり自己超越は、自己を自己へと超えるというあり方と、自己を自己ならざるものへと超えるというあり方とを共に含むものであるといえる。ところで自己超越とは、文字通り自己を超越するのであるから、それはまた一種の自己否定でもある。超越とはこの意味で否定であり、そうして自己否定は自己超越の二義性に対応してまた二義的である。自己否定の二義性とは、本来あるべき自己へとあるがままの自己を否定するか、ないしは自己ならざるものへとあるがままの自己を否定するかというこのうちにある。言いかえればそれは、新たな自己を獲得し、新たに自己となる行為か、自己喪失なる行為かの問題である。

自己否定といっても、前者はきわめてポジティブな概念であり、これがニーチェの自己超克 (Selbstüberwindung) の本質的な要素をなす。すなわち自己超克においては、自己はつねにまず超克されるべきものとして否定されなくてはならない。この意味では、自己否定こそ自己超克のための必然の道程である。このような自己否定

を、ニーチェは最も肯定的な意味で「没落」(Untergang)、「大いなる軽蔑」(große Verachtung) などと表現する。しかし肯定的な意味で用いられる自己否定の問題にこれ以上たち入るのは、本論の課題ではない。

さて自己喪失は自己否定としていつそう徹底され、そこに禁欲主義 (Asketismus) としてのキリスト教道徳が成り立つ。ネガティブな意味での自己否定は、「ルサンティマンの方向転換」として次のように述べられる。

「苦惱者は本能的におのれの苦惱の原因を探し求める。もっと正確に言えば、その苦惱をひきおこした行為者を、もっとはっきりいえば苦惱に対する感受性をもった有罪の行為者を探し求める。

……『私が不快なのは誰かのせいにはいかない』——こういうふうに推論するのが、およそ病弱者のすべてにつきもののやりまえである。……『私は苦しい、これは誰かのせいにはいかないのだ』——こうすべての病める羊は考える。ところが彼の牧者である禁欲主義的僧侶は彼にむかっていう、『そのとおりだ、私の羊よ！ それは誰かのせいなのだ。が、この誰かというのはじつはお前自身なのだ。それはただお前だけのせいなのだ、——お前がこうなっているのに責めがあるのはお前自身だけだ！』……これによってルサンティマンの方向の——転換がなされているのだ。⁽⁵⁾ ニーチェにおいては、人間がその根源に位階をもつ以上、「苦惱者」もまた決して一様ではない。内に充盈をもつ者の自己抑制の苦惱も

またあるからである。しかし右の苦惱者は、このような自己充溢者としてのそれではなく、ルサンティマンそのものである。それはまた右の文で「病弱者」(Krankhafte)、「病める羊」(krankhaftes Schaf)と表現される。

苦惱者は「本能的に」おのれの苦惱をしずめるための方法を探し、それを「情動による苦痛の麻痺」(Betäubung von Schmerz durch Affekt)に求める。つまり現実的行為を欠くルサンティマンとしての苦惱者は、想像のなかで(in ethere)、苦惱をしずめるために、より強烈な情動を爆発させ、それによってせめて一瞬なりとも苦惱を意識から消し去ろうとする。「情動を爆発させることは、苦惱者が苦惱をしずめる試み、つまり麻痺させる試みとしては最も有効なものであり、それはいかなる憂苦に対しても思わず知らず欲求される麻酔剤だからである」⁽⁶⁾。

そのためには強い情動がなければならぬが、このような情動をかきたてるために、苦惱者は何らかの「口実」(Vorwand)を必要とする。「苦惱者はおしなべてみな、苦痛を与える情念に対し口実を設けることにかけて驚くばかり熱心であり、発明の才に富んでいる」⁽⁷⁾。そこで苦惱者は「私が不快なのは誰かのせいにはない」と、口実を設けて情動を爆発させようような対象を、すなわち「有罪の行為者」を探すのである。しかしここで求められているのは、せめて一時なりとも苦惱や不快を抑えるための情念的刺戟であって、それらの真の原因ではない。

ところでニーチェによれば、苦惱者の不快をみずからの権力のために利用し、苦惱者を支配しようとしたのが「彼の牧者である禁欲主義的僧侶」(sein Hirt, der asketische Priester)である。禁欲主義的僧侶の問題は、次稿において主要なキリスト教的人間類型として取り上げられることになるから、ここでは暫定的にのみ触れることにする。

禁欲主義的僧侶は「彼の牧者」といわれているごとく、苦惱者としての畜群を導く牧者である。彼は、いわゆる「善にして義なる者」(Guter und Gerechter)として指導者ではあるが、真の指導者たりえない。真の指導者たりえないということは、彼にもまた健康(sundheit)が欠けているからである。彼には、いかなる嫉妬もなしに健康な者を見るまなざしがない。牧人としての彼が自分の畜群を守ってやらねばならぬのは、健康な者からである。「病める者を理解し、彼らと心を通じ合うことができるためには、彼はおのれみずからが病んでいなければならず、彼らと根っから縁類になつていなければならぬ」⁽⁸⁾。自分みずからが病んでいるにもかかわらず、彼は自分が牧人でありうるためには、権力への意志において不退転であるからである。

畜群を支配する牧人の手段は、ニーチェによれば次のようである。「彼はまずもって相手に傷をつけなくてはならない。彼は傷からくる痛みをしずめながら、同時に傷口に毒をそそぐ、——このことにかけては何にもまして彼は妙手を発揮する。……彼の息のかか

るところでは、すべての健康者がかならず病気となり、すべての病者がかならず手なづけられる。……こうしてこそ彼は病者たちの信頼と畏怖をかちえることができる。⁽⁶⁾

苦惱者の不快の、麻痺による軽減は、結局のところ「ルサンティマンの方向転換」と表わされるごとく、苦惱者自身への対象の転換においてはたされようとする。つまり苦惱者の苦惱は、その唯一の原因が「お前がこうなっているのに責めがあるのはお前自身だけだ」と自己の内を求められ、そこで苦惱者の意識は、自己の内なる「負い目」(Schuld)の感情にかかわらせられる。「おまえは、その苦惱の原因をおまえ自身のうちに、負い目のうちに求めるがよい。おまえの苦惱そのものを一つの刑罰状態と心えるがよい。」⁽¹⁰⁾もともと人間のもつ、一般的な、「動物的な」良心のやさしさが、僧侶流に、宗教的に負い目へと更には罪へと解釈し変えられる。こうして苦惱そのものが刑罰とされてしまう。苦惱は解釈し変えられて、「負い目の感情、恐怖の感情、刑罰の感情」となるにいたる。もともと無垢(Utschuld)な自己存在に人間は悩むことになり、更には自己存在を、人間存在を負い目と、また罪と考えるにいたる。かくして苦惱者は罪人となり、歴史はこの新しい病者たる罪人の光景を幾千年の長きにわたって保持して来たことになる。

3

「自己自身に対する反抗というものがあり、禁欲の多くの形式

は、そのもつとも昇華された現われ(Außerungen)に属する⁽¹¹⁾。」禁欲へとみずから現わす「自己自身に対する反抗」といっても、それは必ずしもネガティブな意味のみ有するとは限らない。

例えば自己の内に横溢する力を制御し、統一しようとする自己抑制としての一種の禁欲がある。当然のことながらこの場合、自己は何ら失われることなく、むしろいっそう自覚化され、明確化されてあることになる。そこでまず本論から除外されるべきポジティブな意味をもつ禁欲について、最小限触れておくことにする。

「われわれが見てきたところでは、或る種の禁欲主義、こよなく優れた意志の峻厳にして晴朗な禁欲は、至高の精神性の有益な諸条件のひとつであるとともに、またその最も自然な帰結のひとつでもある。」⁽¹²⁾禁欲なる自己抑制の力をもつということは、およそ大いなる精神がみずからを支配し、自己を堅持するための条件である。ものの生産や創造にかかわるとき、その精神は「いら立ちやすい自尊心や放埒な官能をまずもって抑制しなければならなかった」⁽¹³⁾(恭謙 Demut、貞潔 Keuschheit)であろうし、「強い独立的資性に恵まれた精神たちがそこへとひきこもり、孤独に生じる荒野」⁽¹⁴⁾をみずからうちに保持しつづけるために、或る時には奢侈や浪費をもまた抑制しなければならなかった(清貧 Armut)であろう。

しかしながらニーチェによれば、これらのあり方、ないしはいまあげた恭謙、貞潔、清貧といった禁欲的理想を示す「裝飾語」は、決して彼ら精神の「徳」ではない。このような類いの精神の念頭に

あるのは、有徳な行為への意識でも、またあの「善にして義なる者」のもつような聖者への関心でもない。彼らの念頭にあるのは、ただ自己にとって必要不可欠なもののことのみである。したがって右の装飾語は、単に「彼らの最善の生存、彼らの最美の豊饒性のための最も固有名、いとも自然な諸条件⁽¹⁵⁾」の現われにすぎない。すでに述べたようにニーチェにとっては、すべての徳は、それがたとえいかなる「美しい身振りやまなざし」をもつものと見えようと、実際に存在者の「生理学的状態」を示すものであり、ことに徳とされるからには、有機体にとって必然的なもの、ないしは善いものと感ぜられる、有機体自身の「主要機能」である⁽¹⁶⁾。

「自己自身に対する反抗」はまた自己否定を意味する。ここでは自己は失われ、自己ならぬもの、自己に敵対するものへと重心が移行し、自己に代って「禁欲主義的理想」(asketisches Ideal)が形成される。この意味での禁欲主義的理想の内容こそ、キリスト教道徳における道徳の諸概念として次稿の考察の主要課題となることであるから、ここではその前提となる事柄を若干取り出しておくことにする。

禁欲において否定されるものは、あるがままの生に由来するいつさいの欲求や意欲である。ここで支配的となっているのは、「生のある部分をではなく、生そのものを、生の最深かつ最強の、最も基本的な諸条件を制圧しようとするあくなき本能と権力意志とルサンティマン⁽¹⁷⁾」である。禁欲の諸問題は、こうしてその根底で生とかか

わりながら、ルサンティマン本能が、みずからの権力意志にしたがいつつ自己を貫徹しようとして、生を解(誤解)していったその解し方にかかわる。

禁欲とはこうして生の禁欲であるが、では生とはもともとのようなものであるのだろうか。「地上における人間の生存(Dasein)には何の目標もなかった。『いったい人間は何のためにあるのか?』——これは答えのない問いであった。……あらゆる大きな人間の背後には、さらに大きな『無駄だ!』というリフレインがひびいている。』⁽¹⁸⁾ニーチェによれば、人間の生には何の目標もなく、したがって一さいの目的をもった行為がまったく無駄であること、これこそが生存に関するすべてに先立つ最も根源的な事実である。そしてこの生の「無意味さ」こそ、人間の負うあらゆる宿業のうち最大のものであった。生の無目的性、無意味さは最も強い人間にとっても苛酷であるとともに、そうでない人間にとっては、生にそむいたところにみずからの生き場所を見出さざるをえないまでに、すなわち生の禁欲主義者として、またデカダンスとして生きざるをえないまでに苛酷であった。

みずから生きながら、その生存の無意味さに耐え、それを引き受けるためには、自分が稀有の強さにおいてあらねばならない。ニーチェはツァラトウストラのうちにその典型を与えている。ツァラトウストラは次のように語る。「生が何の意味ももたず、わたしが無意味を選び取らなくてはならないものとすれば、わたしにとっても

これは最も選び取るに値する無意味であることだろう。⁽¹⁹⁾「ツァラト
ツストラの出現は新しい世界と新しい価値の出發を告げる。ここに
あらわされたツァラトツストラの強きこそ、新たに求められる最高
の徳であり、これをニーチェは「善」と称する。⁽²⁰⁾

生が無意味だということは、また生においては「一さいが許され
ている」(Alles ist erlaubt)ということである。ここでは一さいが
あるがままに認められ、あるがままに肯定される。したがって生の
無意味さを選び取り、それに耐えるということは、また一さいを肯
定しようとする意志を有することでもある。ニーチェのいう精神の
自由とはこのようなあり方を指すが、ここでは精神は生に対する窓
を全面的に開き、いかなる禁欲のかけもない。

しかしながら、新しく出現した自由精神としてのツァラトツスト
ラにみられるような、「人間における恵まれた幸運としての精神的、
肉体的強壯という稀有の場合」⁽²¹⁾は別として、じじつこれまで、人間
には禁欲主義的理想が多くの意味をもって存しつづけてきた。⁽²²⁾「お
よそ禁欲主義的理想が、人間にとってかくも多くを意味していたと
いうこと自体のうちには、人間の意志の原事実が、この意志におけ
る『空虚への恐怖』がはつきりとあらわれている。人間の意志は一
つの目標を必要とする。この意志は、何も欲しないよりはいいそむ
しる虚無を欲する。⁽²³⁾」

意識が志向性においてのみあるように、意志もまたつねに何もの
かへの意志である。人間の意志の「原事実」(Grundatsache)は、

何かを欲しないではありえないということのうちにある。生におい
ても、まったくの欠如そのものから、「空虚」からのがれて或るも
のを意志することが第一であるから、意志にとって、その対象が何
であろうと差しあたつた問題とはならない。すなわち意志そのも
のが何かを意志するためには、意志そのものが救われてあるため
に、生において、何であれ「一つの目標」が、一つの意味がそこ
置かれねばならなかった。意志の要求の切実さは、「何も欲しない
よりはいいそむしる虚無を欲する」(eher will er noch das Nichts
wollen als nicht wollen)とまで語られることのように端的に表わさ
れる。

しかしながら、もともと目標も意味もない生に、目標が定めら
れ、意味が置かれたとしても、その目標や意味自体は、いささかの
実在にかかわることもなく、ネガティブイテートそのものであり、
まさしく「虚無」にはかならない。あるがままの生の否定こそ禁欲
であったが、こうして禁欲はまた「虚無への意志」(Wille zum
Nichts)である。

「禁欲主義的理想によって方向を定めてもらったあの全意欲が、
そもそも何を表現しているかは、とうていおおい隠すわけにはい
かないところである。つまりは、人間的なものに対するこの憎悪、そ
れにもまして動物的なものに対する、さらにはまた物質的なものに
対するこの憎悪、官能に対する、また理性そのものに対するこの嫌
悪、幸福と美に対するこの恐怖、あらゆる仮象から、変転から、生

成から、死から、願望から、欲望そのものからさえも逃れようとするこの欲望——これらすべては、あえてはつきりと規定するならば、虚無への意志であり、生に対する嫌厭であり、生のもっとも基本的な諸前提に対する反逆である。だが、これとてもあくまで一つの意志ではあるのだ！⁽²⁴⁾

生とは、およそこのありとあらゆる現実にかかわる最も包括的な概念である。したがってあるがままの生とは、實在的なものおよびことの一さいについてのあるがままの状態である。右の文の「人間的なもの」、「動物的なもの」、「物質的なもの」等々は、すべてこの生のあるがままの広範なあり方を表現している。これらへの背反——すなわち生への「嫌厭」、「反逆」——は、現実の一方を否定して他方を肯定するといったような、實在性の上のできごとではなく、現実ないしは實在そのものからの離脱の志向を示すものであるから、まさしく虚無そのものへの意志である。

しかしながら、これとてもまた「あくまで一つの意志」であり、まさに一つの意志であることによって人間は救われた。右に述べたように、虚無であろうと、意志はその対象を得ることによって意志となり、救われるのである。

人間が何かを意欲することができるようになることによって、大いなる「空所」はうめられ、一つの意味がもたれるにいたった。「禁欲主義的理想が人類に一つの意味を与えた。」⁽²⁵⁾しかしこのことによって、人間はみずから「負い目の遠近法」のもとに立たせるこ

とになってしまった。

註

- (1) F. Nietzsche : Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung, 15.
なお、ニーチェの著作からの引用の訳文は、本文、註を問わず、理想社版『ニーチェ全集』に原則として依らせていただいた。関係の訳者と訳書は、次の通りである。池尾健一訳『人間的、あまりに人間的 I』、吉沢伝三郎訳『ツァラトゥストラ』、信太正三訳『道徳の系譜』、原佑訳『権力への意志』(上)、『偶像の黄昏』、『反キリスト者』。
- (2) F. Nietzsche : Menschliches, Allzumenschliches, I, 133.
- (3) 「デカダンス道徳の批判。——『利他主義的』道徳、我欲を侵害する道徳は——、どんな事情があってもあくまで劣悪な徴候である。：我欲を欠きはじめるときには、最も優れたものが欠けている。自己に有害なものを本能的に選ぶということ、『利害関係のない』動機によってそのかざれるということが、デカダンスをあらわす定式をほとんど示している。『おのれの利益を求めない』——これは、『私は私の利益をもちや見いだすことができない』という、まったく別の、つまり生理学的な事実性をかくす道徳的な無花果の葉にすぎない。」
- F. Nietzsche : Götzendämmerung, Streifzüge eines Unzeitgenossen, 35.
- (4) F. Nietzsche : Ecce homo, 15.
- (5) F. Nietzsche : Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung, 15.
- (6) F. Nietzsche : ibid.
- (7) F. Nietzsche : ibid.
- (8) F. Nietzsche : ibid.
- (9) F. Nietzsche : ibid.

- (10) F. Nietzsche : *ibid.*, 20.
 (11) F. Nietzsche : *Menschliches, Allzumenschliches*, I, 137.
 (12) F. Nietzsche : *Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung*, 9.
 (13) F. Nietzsche : *ibid.*, 8.
 (14) F. Nietzsche : *ibid.*
 (15) F. Nietzsche : *ibid.*
 (16) *vgl.* F. Nietzsche : *Der Wille zur Macht*, 255.
 なお、同書第二五六節には「私は『道徳』を解して、『存在者の生の諸条件とされあう価値評価の体系とする』とある。
 (17) F. Nietzsche : *Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung*, 11.
 (18) F. Nietzsche : *ibid.*, 28.
 (19) F. Nietzsche : *Abso sprach Zarathustra, Erster Teil, Von den Lehrstühlen der Tugend*.
 (20) ニーチェはその著書『反キリスト者』において次のように述べている。「善とは何か？——権力の感情を、権力への意志を、権力自身を人間において高めるすべのものを。劣悪とは何か？——弱さから由来するすべのもの。」
 F. Nietzsche : *Der Antichrist*, 2.
 (21) F. Nietzsche : *Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung*, 14.
 (22) 「禁欲主義的理想は何を意味するか？——芸術家にあつては、それは何もものをも意味しないか、もしくはあまりに多種多様のものを意味する。哲学者や学者にあつては、高い精神性のためのもっとも好適な予備条件を嗅ぎつける嗅覚か本能のようなものを意味する。……生理的な痲疾者や変調者にあつては、この世界に適應するには自分らは『善良でありすぎる』と見せかけようとする一つの試みを、放埒の聖

なる一形式を、漫性の苦痛や倦怠と闘うための彼らの主要な武器を意味する。僧侶にあつては、本来の僧侶的信仰を、彼らの権力の最上の手段を、また権力にたいする『至上の』裁可を意味する。さて最後に聖者にあつては、冬眠のための口実を、彼らの最後の榮譽欲を、虚無（『神』）にさける彼らの休安を、彼らの錯乱の形式を意味する。」

F. Nietzsche : *ibid.*, 1.

(23) F. Nietzsche : *ibid.*

(24) F. Nietzsche : *ibid.*, 28.

(25) F. Nietzsche : *ibid.*

(一九八〇年一〇月一五日 受付)