

ニーチェの倫理思想(二)

——道德批判と知的良心——

水野清志

ニーチェの思想を考察する場合、その考察の対象が、つねに多義的性格をもつこと、またなぜ多義的性格をもたざるをえなくなるかということについては、前回の予備的考察において一応明らかにした。考察の対象を道德に限ってみても、それは同じである。

さらに前回では、道德が、多義的な面をもつものの、なおそれを越えて、ネガティブな面とポジティブな面とに区別され、そこで前者にかかわる場合が道德批判の問題、後者の場合が倫理における目標領域の問題として立てられることをあげて、考察の方向を一応示しておいた。そこで、ニーチェの倫理思想考察の第一歩としてなされる観点からネガティブとポジティブとに区別されるのかという問題——道德批判の精神的態度——をも含めて進められねばならない。

ニーチェは道德の批判 (Kritik der Moral) にあたって次のよう

に述べる。「道德を、その魔力によって魅せられることなく、その美しい身振りやまなざしの策略を疑いながら考察する試み。われわれの尊敬することができ、われわれの崇拜衝動にふさわしい或る世界——個人や全体を教導することを通じて——この世界はたえずおのれを立証しているということ——、これがキリスト教的見解であり、われわれはすべてこの見解の生まれである。鋭敏、不信、科学性の生長によって(また再びキリスト教的影響のもとに¹⁾一段と高められた誠実性の本能によって)これらの解釈は、われわれにとつては、ますます許しがたいものとなっている。」²⁾

ここには、これから行なおうとする考察の諸要点がほぼ語られている。これらの諸点は、今後しだいにくり返し詳細に検討されることになるが、差し当って、重複をおそれず、右の引用にしたがつて、それらを予め素描しておくことにする。

ニーチェによれば、これまでの道德は、さまざま美しい外装をもつものであるにもかかわらず、いまや批判的に検討し直されねばならない。なぜなら、この道德は、本来的な意味での道德には値し

ないものであることが明らかになりつつあるからである。「これまでに、あまりに多くの毀損が美化という偽善のもとになされた」が故に、美化という偽善の仮面を剥ぎ取ることが必要なのである。

ところで批判の対象となる道徳は、基本的には「キリスト教的見解」(christliche Anschauung)に基づくものである。キリスト教道徳こそ、ニーチェが批判してやまない道徳の最大の実例である。ニーチェによれば、そもそもキリスト教道徳こそ、ヨーロッパ二千年の道徳を或る意味で支配してきたのであるから、ヨーロッパの伝統的道徳の批判にあたっては、つねにキリスト教道徳が念頭におかれねばならない。それはまた、のちに述べるように、ニーチェがヨーロッパの道徳をはじめから終りまですべてキリスト教道徳としているわけではないからでもある。特にギリシア思想を基盤とする道徳もまたヨーロッパの伝統的道徳としてしばしば触れられるが、それは、彼の倫理思想の最も重要な部分へとくみこまれている。そうはいつても、この両者がヨーロッパの道徳として単にパラレルに位置していると、簡単に済ませてしまうわけにいかないことはもちろんである。

しかし、ニーチェは「われわれはすべてこの見解の生まれである」[aus der [dieser Anschauung] wir alle stammen)と述べて、批判される道徳のみならず、批判する者もまたこの道徳の内にあることを示す。ではこの道徳の内において、この道徳によってはぐくまれた者に、その道徳の「美しい身振りやまなざし」を「策略」

(Überlistung)として疑うことができるのであろうか。たまたまこの道徳が、自らの策略を露呈するという誤りを犯したからであろうか。もしこの道徳が、道徳として教えることを誤りなく行なっていたならば——ひとがこの道徳に徹していたならば——どうであらうか。それでもこの道徳は疑われ、批判されうるであらうか。その答えが、右の「また再びキリスト教的影響のもとに一段と高められた誠実性の本能によって」なる部分である。ここで取り上げられているのは、「再び」(wieder)という言葉の通り、ヨーロッパの道徳が受けた二度目のキリスト教的影響である。

もちろん最初の影響は、はるか過去において行なわれたヨーロッパ道徳のキリスト教化とでもいべき事柄である。これによって、既に触れたごとく、ヨーロッパの道徳は、基本的にキリスト教道徳となっていたのである(ニーチェは、ヨーロッパ道徳というとき、ギリシア道徳との間を一つには先後関係において考えている)。「再び」といって強調される第二の影響は、その作用や結果においておよそ否定的である。ヨーロッパの道徳として発展してきたキリスト教道徳は、その発展の頂点において、そしてその必然的な行為の方向において、自らを「許しがたい」(unerlaubt)ものとして否定しようとする。

すなわち、この道徳が育てた最も重要なものに「誠実性」(Wahrhaftigkeit, od. Redlichkeit)なるモラルがあったが、これが自らの内にある虚偽を容赦なくあばき出す力となる。このように、この

道徳を疑い、批判し、許しがたいものとしたのは、ほかならぬこの道徳自身が育成したこのモラルであったのである。右の「鋭敏」(Schärfe)、「不信」(Misstrauen)、「科学性」(Wissenschaftlichkeit)なるあり方も、まさに最も根源的な力としての「本能」(Instinkt)にまでなったそのモラルから生長した。

こうして、まず考察されねばならないのは、道徳批判の基本的態度としてのモラルである。それは、道徳を批判し、ないしはあるべき道徳を構想する場合、それらの行為の前提となり、基礎となるところの主体の精神的態度の問題である。既に触れたように、道徳が権力への意志に基づく解釈であると考えられるならば、道徳は解釈する主体に応じて無数とならざるをえない。そこで解釈された道徳は、それらがいずれも権力への意志に基づくという限りでは、同等である。その道徳における無制限の相対性に、敢えて再び区別ないしは秩序を与えようとするならば、また新たな観点ないしは尺度を必要とする。そこで、道徳そのものの考察に先立って、その対象を道徳と解する主体そのもののあり方を問うことがまず重要であった。そのためにはまず、これらのことが可能となるための道がひらかねばならない。その道をひらくのが、ここにいう誠実性なるモラルに支えられた行為である。

2

さてそのモラルとは、右のニーチェの言葉を用いれば「誠実性」

ということであるが、誠実性はまた、ニーチェにおいては一般に知的良心 (intellektuelles Gewissen) といわれる。というよりも、知的良心であることをより道徳にふさわしい用語をもって表現したのが誠実性である。ニーチェの知的良心は、或る時は道徳にふさわしく、また他方では科学ないしは認識の領域によりふさわしく、誠実性、知的正直さ (intellektuelle Rechtschaffenheit)、「精神の良心 (Gewissen des Geistes)」などと表現される。

もともと良心は、その語 Gewissen にも示されるように、wissen なる契機をその内に含みもつ。良心は認識 (Erkenntnis) と無関係ではありえない。前回にも触れたが、ニーチェの場合、一般に道徳において、知 (認識) の契機が抜きがたく入りこんでいることが一つの特徴である。しかし、もちろん良心はただちに認識ではない。Gewissen と Ge- がつくことによって、それは単なる wissen ではなく、wissen におけるあり方、すなわち統一的なあり方の問題となる。良心は、単なる認識ではないが、認識ないしは知にかかわり、それにおいてあらわれる精神的な態度ないしはモラルなのである。

真の認識は、知としての精神と全知としての良心との緊張関係の内にのみ維持される。したがって、もし知としての精神が全知としての良心を欠き、単なる知としての精神のみであることにとどまるならば、虚偽もまた入りこむ余地がある。何故ならば、単なる知としての精神自体は、解釈の、更には虚構 (Erfinden) の能力でもあ

るからである。

この虚偽ということに関しては、例えばニーチェの「俳優は精神をもっているが、精神の良心〔知的良心〕はあまりもっていない⁽⁴⁾」という言葉が参照されるべきであろう。俳優(Schauspieler)においては、彼がたとえ単なる認識としての精神や単なる知においてしばしばすぐれていても、その高いレベルにふさわしい良心に乏しいため、真の認識が成り立たない。

俳優とは偉大なもの(das Große)、創造的なもの(das Schaffende)ではなく、偉大な事柄を演じる者(Aufführer großer Sachen)である。彼は、ほんものであるのではなく、ほんものを演じるのである。したがって彼にとって最も重要なことは、一個の確とした真理への信念にあるのではなく、ひとをして彼自身を最も強く信じさせるための手段にあるのである。彼にとっては、証明する(Beweisen)とは気を転倒させる(unwerfen)ことであり、説得する(überzeugen)とは狂乱させる(Toll machen)ことばわである。

こうして、本来の真理の代りに逆転された真理を立ててはばからない、良心を欠く俳優にむかって、ツアラトウストラ(Zarathustra)は「そなた俳優よ！ そなた質金造りよ！ そなたが口にしても何にならう——真理⁽⁵⁾ということを——と語る。

知は解釈なのであるから、良心なるモラルの保証さえあれば、虚構や仮説も(実際にはこれしかないのであるが)また許され、承認される。精神と良心との緊張関係においてのみ真の認識は成り立つ

のであるから、この良心、すなわち知的良心はまさに精神の良心でなくてはならない。精神の良心については、のちに改めて触れることになる。

3

これまで良心と知的良心とをいささか混用してきたが、これらの用語法について、いまここで簡単に見ておく必要がある。右に述べたように、良心は、たしかに本来知的良心とほとんど異なるところがない。しかし、実際、ニーチェの用語法においては、良心はさまざまな修飾語をもつ⁽⁶⁾など、より広く用いられ、知的良心と同一ではない。ニーチェが良心といわず、敢えて知的良心なる語を創り出して、それにほとんど無制約に近い肯定的意味を与えたのは、まず彼が一般の良心に対してはつねに知的良心と同じ高い価値を認めるわけにはいかなかったからである。次には、知的良心なる語は、まさに良心が本質的には知らないし認識において存するものであることを示すためのものであるからであろう。

まず、ニーチェの良心は決して一様ではない。彼は、良心の絶対性、無謬性を主張するカント、ヘーゲルなどのいわゆる観念論的汎神論的立場を認めず、良心を相対的なものとみなす。彼の良心発生論は、良心批判として、良心のネガティブな面を容赦なくえぐり出す。彼は良心を発展するものと考え、そしてネガティブな良心としての伝統的良心の最も先端に、それを否定するところの最もポジ

ティウな良心としての知的良心を構想する。先に述べた、キリスト教道徳が展開してやがて自らを否定するまでにいたるといふあの弁証法的なあり方の核心は、この伝統的良心からの知的良心の生長といふことの内にあったのである。

ニーチェはまた、満足せる良心 (gutes Gewissen) とやましい良心 (schlechtes Gewissen, od. böses Gewissen) という用語をしばしば用いる。知的良心がほとんど無制約な満足せる良心そのものであることは間違いないにしても、満足せる良心はそのまま知的良心であるわけではない。たしかに満足せる良心は、それ自体においてはやましさのない (gut) 状態であるから、その限りでは良心の望ましい状態にちがいないが、他方それが何と結びつくかによって実際の倫理的有効性が決定される。ニーチェは『曙光』(Morgendöte) において次のようにいう。「満足せる良心をともなった悪事。——小さな買物でだまされること——それは多くの地方で、たとえばティロルのようなところではとても不愉快である……だます売り手の心の中ではやましい良心が生じる……これに反してヴェニスでは、欺いた者はうまくいった悪事に心から満足する……要するに悪事にも満足せる良心をもたなければならぬ。」

そもそもニーチェにおいては、この gut なる語がそれ自体また二義的である。前回にも触れたが、彼は gut—schlecht なる系列と gut—böse なる系列という二つの異なった系列の道德概念を主張する⁽⁸⁾。彼によれば、いわゆる君主道德 (Herrenmoral) の唱導者であ

る高貴な者においては、gut という基本概念が自発的に発展し、そこから次に gut の否定概念として schlecht が発展した。ところが、奴隷道德 (Sklavenmoral) の唱導者である低劣な者においては、逆にまず böse という概念が創り出された。かくして böse とは Herrenmoral と対する gut であり、この böse に対して Sklavenmoral を担う低劣な者は gut なのである。このように schlecht と böse とははっきり区別され、gut もまたそれが schlecht に対するものであるか böse に対するものであるかによって、まったく異なることになる。

たしかにゾンスも指摘するように⁽⁹⁾、ニーチェがこの gut—schlecht, gut—böse について詳細に論じたのにも、依然として gutes Gewissen, schlechtes Gewissen, böses Gewissen の用語法は必ずしも明解ではない。しかし、右の区分が基本的には生きているといえよう。つまり gutes Gewissen という場合の gut に関して見るとき、その gut にかかわる主体の道德的判断いかん、すなわちその判断を担う主体の位階いかん(それが Herrenmoral の領域にかかわるのか、Sklavenmoral の領域にかかわるのか)という)が、結局は gut のあり方を決定するように思われるからである。

ニーチェの良心論においては、このやましい良心—満足せる良心—知的良心は、このままの順序でまた、あの独特の発生論にしたがって、一個の発展の系列をなす。一般に、良心については、それ自体がまず直接的、より根源的には、やましい良心としてのネガティ

ヴな意識であること、そののちにはじめてポジティブな意識が目指されるものであることが承認されているが、ニーチェにおいても、満足せる良心はやましい良心から発展してきたところの派生的なものであって、決して根源的ではない。しかし、良心の発展につれて満足せる良心の比重は高まり、その頂点において知的良心となる。彼が単に良心といわず、それと区別して知的良心と殊更いうこと理由はまずいま述べたことのうちにある。

それとともに、次のことも見逃してはならない。つまり、もともと知の契機をもつ良心に知的なる語を重ねて知を強調するのは、真の良心のあり方が、まさに知的認識において最も典型的に示されるからであるということ。

4

ニーチェは、『悦ばしき知識』(Die fröhliche Wissenschaft) 第一書、第二節において次のように述べる。「知的良心。……それが私には一日瞭然の事実であるにせよ、おおかたの人々には知的良心が欠けているということを私は信じたくはない。実のところ、そういう知的良心への要求をいだと、人の群がる都会の中にあつて、砂漠の中にいるような孤独を味わうものであるように、しばしば私には思えてならなかった……あれやこれやのことを信じ、それを頼りに生きることを、しかもそれに対する賛否をきめる究極の最も確実な理由を前もって自覚もせず、またそうした理由を求める骨折

りをのちほど自分の手でやってみるだけのことさえせずに生きることを、おおかたの人々は軽蔑すべきことと思っていない……気だての良さとか優雅とか、天才とかいったとて何ほどのことがあろう——もしこうした徳性の持ち主である人にとって、確実性への切望が最内奥の欲望でも、最深の必要事でもあるものとして認められていないならば……：……現存在の驚くべき不確実と曖昧のただ中にありながら、しかも問わないこと、問いの欲望と悦楽に戦慄しないこと……：……こうしたことこそは、私が軽蔑すべきことと感ずるものである。」

知的良心がモラルとして高い位階を有することは、右の「気だての良さとか、優雅とか、天才とかいったとて何ほどのことがあろう」という言葉に示されている。まさに知的良心なる態度こそ、道徳における最も基本的な事柄である。

さて、ここではまず知的良心が、他の良心の立場——これまで見てきた伝統的良心の立場——と峻別される。知的良心を有するか否かが、ニーチェにとっては今や決定的なのである。しかし一般には、知的良心を欠くことが、それほど軽蔑されるべきことだとは思われていない。知的良心は、未だその高さが充分認識されているというわけではない。むしろ知的良心の立場は、未だ孤独の立場である。

しかし、ニーチェが「おおかたの人々には知的良心が欠けている」ということを私は信じたくはない」といふとき、一般の人々も可能

性として知的良心のモラルを有しうることが示唆される。それは、先に述べた、伝統的良心の立場がまた知的良心の立場と決して無縁ではなく、むしろ知的良心が、伝統的良心という黒い根から咲き出た新しい徳にほかならないこと⁽¹⁰⁾に関係する。

ところで、このように高い位置を与えられた知的良心とは何であるかを、右の文にし即ていうならば、それは「確実性を切望する最も内奥の欲望」である。

まず「確実性」(Gewissheit)とは、これが善、あれが悪と呼びあげて決定するところの、すなわち善悪に対する賛否を決める究極の最も確実な理由、ないしは理由としての事実である。「確実性を切望する」とは、そのような究極にして最も確実な根拠となるべき事実への問いを切望するということである。そのような道徳の根源的事実への問いこそ、知的良心がわれわれをして向かわしめるところのものにほかならない。ニーチェは、別の個所でもまた、知的良心が「事実の感覚」(Tatsachen-Sinn)⁽¹¹⁾にかかわるものであることを述べている。

しかも知的良心は、「最内奥の欲望」(innerste Begierde)として、問わないではいられないところの道徳における真に根源的な衝動である。根源的衝動とは、単なる現象的な意味での生理的衝動ではなく、それに導かれつつもそれを越え、より深い主体的自己としての根源的身体における基本的な機能としての衝動である。ここで「悦楽と戦慄」(Lust und Zittern)が体験される。これは真相

としての根源的事実へと問いを発する者においてのみ許される、最も深い、或る種の根源的体験である。

「良心の背後の良心」(Gewissen hinter dem Gewissen)としての知的良心が、キリスト教の内でのどのように生長し、作用してきたか——これこそ先に見たように道徳全般の問題でもあるのだが——について、ニーチェはやや詳しく次のように述べる。「無条件に誠実な無神論こそは、ヨーロッパの良心が艱難辛苦の末にようやく手に入れた勝利であり、二千年にわたってなされた真理への訓練——これが最後には神信仰の虚偽を禁止するのだ——の影響きわめて大なる所為である……そもそもキリスト教の神に打ち勝ったものの何であるかがわれわれには明らかである。それは、キリスト教道徳性そのもの、いよいよ厳しく解された誠実性「知的良心」の概念、科学的良心にまで、一途一徹の知的清廉にまで翻転され、昇華されたキリスト教的良心の聴罪師的鋭さであった。」⁽¹²⁾

ここでもまた、道徳は認識と深くかわる。キリスト教道徳において、二千年来くり返されてきた教説の核心は、「真理への訓練」(Zucht zur Wahrheit)といわれるように、つねに真理にむかう態度の養成にかかっていた。ここでは、より徹底して真理にむかうこと、真理にむかうに限りなく真摯であることが説かれた。このあり方が誠実性といわれるものである。そしてこの誠実性こそが、「キリスト教道徳性そのもの」(Christliche Moralität selbst)の中味であるが、これは基本的には、認識におけるモラルであることを「科

学的良心」(wissenschaftliches Gewissen)、「知的清廉」(intellektuelle Sauberkeit)なる言葉が示している。

キリスト教道徳においては、たしかに「真理への訓練」が説かれたが、それにもかかわらずキリスト教における真理は、およそ真理の名にふさわしいものではなかった。「神信仰の虚偽」(Lüge im Glauben an Gott)とはまさにこのことを意味している(キリスト教道徳における虚偽性の問題は、次回改めて考察する予定である)。

キリスト教における訓練を通じて養われ、高められた真理吟味へと駆り立てる力が、やがて「キリスト教的良心の聴罪師的鋭さ」(Beichtvater-Feinheit des christlichen Gewissen)をもって最初に吟味し、裁かねばならなかったのは、皮肉にも自らの真理のもつ非真理的本質であった。キリスト教においては、真理に代って他の或るものをあたかも真理であるかのように演じるいわば俳優性(俳優とはまねごとをする nach machen 者のことであり、ニーチェはキリスト教僧侶をしばしば俳優と呼ぶ)が、真理を虚構し、真理を僭称せしめていたのである。そこでキリスト教道徳の最も中核においてなされねばならない価値の逆転、それを示すの「無神のが右論」(Atheismus)である。

キリスト教のひたむきな誠実さを身につけていることが大であればあるほど、キリスト教否定すなわち無神論が帰結される。事実の感覚を鋭くすればするほど、事実を厳しく尊重すればするほど無神論へと達せざるをえない。かくして無神論こそは、事実の信奉者、

類いなき誠実さとしての知的良心の導き出す結論である。キリスト教道徳は、その教説が忠実に、徹して行為されればされるほど、自らを否定せざるをえない度合いも高まり、ほとんど無制約に近い知的良心においてそれは頂点を迎える。

5

知的良心はまた精神の良心と呼ばれた。ツァラトゥストラと出会った「ヒルの脳」(Hirn des Butegeles)の研究に専念している者が、ツァラトゥストラにむかって次のように語った。「わたしは精神の良心的な者である。そして精神の事柄においては、誰にせよ、わたし以上に嚴格に、精密に、手きびしく考えることは、そのことを学ぶにあたってわたしの師であったツァラトゥストラその人を除いては、なかなか出来ることではない。／多くのことを生半可に知るよりは、何事も知らないほうがまだ！ 他人の考え通りに振舞って賢者であるよりも、独力で阿呆であるほうがまだ！ わたしは——根底まで徹するのだ。／——その根底が大きかろうと小さかろうと、それになんのがあろうか？……／本當の良心的な認識態度にあつては、大きい小さいは問題でない。／わたしの、精神の良心は、わたしが一つのものを知り、そのほかの一切のものを知らないことを、わたしに要求する。およそ生半可な精神を持つ一切の者たち、一切のもやした者たち、浮動的な者たち、夢中になった者たちは、わたしに吐きけを催させるのだ。／わたしの正直さが止

むところでは、わたしは盲目であるし、また盲目であることを欲する。だが、わたしが知ることを欲するところでは、わたしはまた正直であることを、すなわち、手きびしく、厳格で、精密で、残酷で、仮借なくあることを欲する。⁽¹⁵⁾」

知的良心のあり方は、差し当って、この「精神の良心的な者」(Gewissenhafter des Geistes)の言葉を通して示される。精神の良心が要求することは、ものの「根底にまで徹する」(auf den Grund gehen)ことであるが、そのためには、例えば「ヒルの脳」といった一つのこと(Eins)、一つの世界(eine Welt)に精通することが必要である。「精神の良心は、一つのものを知り、一つのものを知らないことを要求する。」

では、なぜそうしなくてはならないのか。ニーチェは、それを学問研究の場合に限りながら、ほぼ次のように述べる。今日では、学問はその範囲と構造において、途方もない大きさと高さをもつにいたった。学問の研究者においては、彼が知的良心をもつ度合いが高ければ高いほど、知的良心自体の厳格さ、精密さ、繊細さの故に、彼は途上にあつてまさに無限の逡巡に陥る。広い学問の内にあつて、彼には、もはや目指す頂上には達しえなくなる可能性が大する。

あるいはたとえ達したとしても、その時はあまりの消耗のため、自分に力を失ない、すなわち自分の眼力と価値判断の全体がほとんどその力と意義を失ないかけている。このような者においては、認

識者として指導することも命令を下すことも困難である。したがって、ひとがもし多くのことにかかわらうとするならば、その者は、まずもって生半可な者(Halber)ないしは大仰な俳優とならざるをえない。⁽¹⁶⁾しかも、知や認識の対象が、本来的には目前の学問にのみ限定されぬ無限の領域をもつものであることを考えるならば、それはなおさらである。こうして、繊細で一途な知的良心をもつ者ほど、一途ゆえの逡巡に陥らないために、一つのこと専心しなくてはならないことになる。

認識における俳優性(右の文の「吐きけを催す」es ekelt michとは生半可な者のもつ俳優性に対していわれた言葉である)を排することはまた、きわめて苛酷である。精神の良心的な者は、認識への道においては「手きびしく、厳格で、精密で、残酷で、仮借なく」あらねばならぬことを知っており、またそれを欲する認識の戦士(Kriegsmann der Erkenntnis)でなくてはならない。

真の事実としての真理に徹する度合いが高まれば高まるほど、徹することの困難もまた増大する。精神の良心的な者もまた、ほぼその困難を克服してきた者ではあるが、しかし「わたしの師であったツァラトゥストラを除いては」と述べて、ツァラトゥストラには、未だ及ばないことを明らかにする。

どの点において及ばないのか。それは、例えば『ツァラトゥストラ』(Also sprach Zarathustra) 第四部「ロバ祭り」(Das Eselsfest)におけるツァラトゥストラと精神の良心的な者との問答の内

に示される。つまり、「いったいここには、そなたの良心に反するものは一つもないのか？こんな祈りにかかわるには、そなたの精神はあまりに清潔すぎるのではないか？」というツァラトゥストラの問いに対する精神の良心的な者の「それには何かがあるのだ、このお芝居には何かがあるのだ、わたしの良心に快感をさえ与える何かがある。／おそらく、わたしは神を信ずることを許されない者であろう。だが、この形の神がわたしにはまあ最も信ずるに値する神であるように思われることは、確かだ」という答えの中に示される。

精神の良心的な者は、神への信仰を捨て、無神論者となったのちにもなお或る種の信仰を保ちつつける。その信仰は、およそ信仰らしい信仰を放擲したのちの、恐らく最後の信仰とでもいふべきところのものである（ニーチェは彼らのことを「最後の認識の理想主義者」と呼ぶ）。

しかし、彼らがその信仰を保ち、それを前提にしている限り、彼らも未だ真に自由ではない。信仰はおよそ知的良心的な、ないしは精神の良心的なあり方に反するものである。全知的良心とは、それらいかなる信仰をも克服した、まったくの自由においてのみあるのであるから、最後の一步において未だ徹しきっていない精神の良心的な者はツァラトゥストラに及ばない。

ところで彼らの信仰とは、真理が存在することへの確信である。「彼らとてもまだ自由なる精神ではない。何故なら、彼らはいまだに真理を信じているからである。これら一事に無二無三な者たち、

彼らは他の点ではそれほどよく拘束されてはいないにせよ、ほかならぬ真理への信仰という点では、他の何者にも見られぬほど固く無条件的に拘束されているのだ。⁽¹⁸⁾

彼らにとって未だ越えられていないこの最後の関門は、それが彼らの歩みの基盤ないしは前提そのものを否定するところのものであるが故に、たとえ認識の残酷さを欲するとはいえ、彼らにとってはあまりにも残酷である。知的良心的であることへの究極の一步をばなお踏み出しえなかつたものの、それを別にすれば、この精神の良心的な者は、知的良心のあり方をまさに的確に示している。

6

『「何ものも真ではない、すべてのものが許されている」……まことにこれこそは精神の自由であった。それによって、真理そのものに対してすら信仰の破棄が申しわたされたのだ。』この言葉が語り出されるのは、認識の戦士としての単に精神の良心的な者を越えた、認識の聖者 (Heiliger der Erkenntnis) としての、いわばツァラトゥストラの立場である。知的良心なる態度をまっとうする上で最後にして最大の関門である、真理自体の存在を予め確信するという信仰が、ここにのり越えられて「精神の自由」(Freiheit des Geistes) の境地が出たいする。ここでは、「何ものも真ではない、すべてのものが許されている」(Nichts ist wahr, alles ist erlaubt.) といふことが、真理への信仰にとって代る。

この「何ものも真ではない、すべてのものが許されている」ということに関しては、すでに前稿の3において触れたが、この地平にいたって改めて問題になるのは、解釈であり、更には解釈の主体である。

真相としての事実、全体としてはとらえるべくもないから、およそありうる真理ないし事実はずべて解釈である。解釈はまた無数に存するのであるが、それらはいずれも、つねに特定の観点からなされたものである。特定の観点には、それに対応して、必ず特定の主体が存在する。しかも主体の側からすれば、必ずそのような観点をとらざるをえないのである。たしかに解釈自身は、真理との、また世界全体との関連においては、つねに仮説的、暫定的な性格をもつものではあるが、他方主体にとっては、それは必然の事柄である。つまり絶対に個別的な主体、すなわち自己が、自己の内なる力——自己統一においてある権力意志——に即して、自己にとってはまさに必然の行為として解釈を行なうのである。

真相としての事実に徹することを目指させる知的良心がかかわる最後の事柄は、こうして主体ないしは主体としての自己 (Selbst) である。あるべき道徳的態度もまた、このことに応じて考えられねばならない。つまり、いまや唯一の方向として、自己へとむかうことがわれわれに課せられるのであるから、道徳にとって、ないしは道徳としていまやなされるべきは、自分自身の声に耳を傾け (sich selber hören) ようとすること、ないしは自己自身に対する眼 (Auge

für sich selbst) をもとうとすることである。知的良心なるモラルとは、かくして自己認識における、自己探求における場合の、あるべき態度としての「自己に対する誠実性」(Redlichkeit gegen sich selbst) である。これがまた、「認識の聖者」ツァラトゥストラの徳 (Tugend) でもある。「もっとも大切なことは、ツァラトゥストラが、かつてのどんな思想家よりも誠実であるということである。彼の教説は、そして彼の教説だけが、誠実性を最高の徳としてかかげている。」⁽²⁰⁾

「自己に対する誠実性」は、「汝は汝のあるところのものとなれ」⁽²¹⁾ (Du sollst der werden, der du bist) と命じることの内にある。

「汝のあるところのもの」とは、既に前稿の2において述べたように、未だ可能的 (möglich) にしか存しない本来的自己 (eigenliches Selbst) である。もちろん「汝の」といって、それは、自己一般とといったようなものとははっきり区別される、或る絶対に個別的なものなのである。

「自己に対する誠実性」とは、本来的自己の探求そのこと、すなわちそれが徹せられることによって可能であるということをもモラーリッシュに示すと共に、本来的自己の探求なる行為を行為たらしめ、更にはその行為を担う主体としての自己をそうむかわせるところの或る力のあり方、それを示すものである。それは、ここにいう自己探求が、たとえ隠されてはいるとしても予め存在する自己を発見するための行為であるのではなく、可能的自己としての本来的

自己を創造する行為であることもあわせ考えねばならない。つまり、本来的自己が可能的である以上、主要な事柄は本来的自己そのものの存在いかんにあるのではなく、探求の行為そのものにあり、更にいえば、その行為を支えている主体のもつ或るパトスにある。このパトスこそが、実は知的良心ないしは誠実性なるモラルとしてあらわされているところのものである。

ところで、可能性としての本来的自己を創造する行為は、いかにして行なわれるのであろうか。それは、現にある自己があるべき自己へと超克することにおいてである。かくして、自己創造の行為とは自己超克(Selbstüberwindung)の行為である。「汝自身であれ！汝がいま為し、考え、欲しているもの、それはすべて汝ではないぞ」と呼びかける自己の良心に従うべきだ。きみは日々自分自身に対する遠征をやはり試みなければならぬ⁽²²⁾。」

本来の意味での良心(すなわち知的良心)が知の統一(Ge=)であることは既に述べたが、この良心と知との関係はまた、前稿の2における自己と自我との、身体と精神との関係に対応させてみることもできる。ここからすれば、良心は、意識の、——意識とは結局自我における意識であるから——自我意識の自己における統一である。

道徳批判の原理、ないしは基本的な精神的態度としての知的良心すなわち自己誠実性なる事柄をとりあげて考察してきたが、ここから解釈としての道徳が或る秩序へともたらされることになる。

当面の批判ということに關しても、知的良心の立場が、それをはじめて可能にする。「これまでの」批判はいちどとして理想自身にむけられたことはなく、むしろどこから理想との矛盾は由来するかとか、なぜ理想はいまなお達成されていないのかとか、なぜ理想は事の大小を問わず証明されえないものであるのかという問題にむけられているにすぎない⁽²³⁾。「ニーチェによれば、道徳に対するこれまでの問いを本来の意味で批判ということはできない。批判が充分な意味で批判であろうとする時、そこにはいかなる前提も、限定も存することはできない。批判は、この前提そのもの、限定そのものにまず第一にむかう。ところが、これまで批判であるとされてきたところの問いに共通していることは、理想そのものの存在にかかわってそれを問うことではなく、その存在を既に前提としているということである。これは、すなわち真理への信仰の立場にあるところの事柄である。

しかし、すべてが許されているのが真相であるのだから、批判としての問いは、理想自身、善の表(Gütertafel)そのものが何を意味し、いかなる価値をもつかにむけられねばならない。道徳からその身振りやまなざしの美しさを奪い取り、それを一個の解釈としてみなければならぬ。

これまでもしばしば触れてきたが、ニーチェにとっては、道徳(的

価値評価)は、特定の主体による、特定の観点からの解釈である。解釈は、その主体にとっては必然のものであるから、解釈にはその主体のあり方、その解釈を解釈たらしめる土壌(Boden)が明瞭に反映される。「解釈自身は特定の生理学的状態の症候であり、同じく支配的判断の特定の精神的水準のそれである。」⁽²⁴⁾「生理学」とは、ニーチェ独特の身体論と結びつけて用いられる、根源的生の領域における言葉であるから、「生理学的状態」(physiologische Zustände)とは、特定の解釈を生み出す主体における生のもつさまざまな状態や条件のことである。また「支配的判断」(herrschende Urteile)ということに関しては、生における諸力のもつ支配―被支配といった力関係、それも複合的な力関係のトータルにおいて現実に判断が成り立つのであるから、現実的となる判断とは、まさにそこで支配的な力をもつ判断にほかならないということである。

このように解釈を通して、解釈する主体における特定の生の状態ないしは判断が―その状態や判断の水準ないしは位階は別として―、まさにディルタイの解釈学(Hermeneutik)におけるごとく了解(Verstehen)されるのであるが、道徳とはまさにこのような解釈において形成されるのであるから次のようになる。「私は『道徳』を解して、存在者の生の諸条件と触れあう価値評価の体系とす⁽²⁵⁾る。」

存在者の生存の条件に制約されて道徳はあるのであるから、存在者の生存に対する有用性(Nützlichkeit)にならざるホジティヴであ

るか、ネガティヴであるかが、道徳的―道徳という言葉は二義的であるから、この場合有徳的(tugendhaft)という意味で―か、非道徳的かを決定する。「道徳的行為の標識となっているのは『これこれの態度は私たちの生存第一条件に属する』ということであり、非道徳的とは『没落をもたらす』ということにほかならない。⁽²⁶⁾」存在者の生存にとっての有用性というこの考え方は、ニーチェの道徳を考察する上でまず注意されるべきである。

しかしながら、道徳はどのような存在者の生存にとって有用でなければならぬのか。およそある限りでの存在者すべての生存にとってか、あるいは特定の存在者の生存にとってか。こうして次に、この存在者にかかわって、そのいかなる者であるかが考慮されねばならない。

いかなる者であるかとは、その存在者がいかなる水準ないしは位階をもつかということである。道徳の問題において、このことは一層重要である。なぜなら、ニーチェの思想を特徴づける根本的な事柄の一つがこの位階(Rangordnung)ということであるからである。「私の哲学は位階をめざしている。個人主義的道徳をめざしているのではない。畜群の感覚は畜群のうちで支配すべきである、―しかしそれ以上に手をのばしてはならない。畜群の指導者は、これとは根本的に異なった己れ自身の行為の価値評価を必要とす⁽²⁷⁾る。」

ここでは、「畜群」(Herde)と「畜群の指導者」(Führer der

Herde)とが、それぞれ異なる位階に属する存在者の例としてあげられている。ここで存在者は一般者でないことはもちろんであるが、「個人主義的道德」(individualistische Moral)をめざすのではないという言葉からもわかるように、それはまた決して単なる量としての存在ではない。存在者は、それぞれが絶対的な自己としての質において存在するものである。このような存在者の質における秩序、それを示すのが位階なる用語である。「畜群」と「指導者」の相違は位階の相違であり、したがって根本的である。位階が異なればその生存条件は根本的に異なり、したがってまったく別個の道德が存する。

生起自体ではなく、存在者がその解釈において道德を道德たらしめ、また存在者のあり方(位階)がその道德の価値を決定するのであるから、存在者の位階の根源的変更(例えば誠実性の生長によるキリスト教道德の崩壊にみられるような自己超克としての変更)などにおいては、同一の道德なる事柄が、それまでとまったく相反する評価と意味においてあることになる。こうして従来の道德的価値もまた根本的に変更され、逆転されさえする。「道德的判断がすでにどのほどの逆転をとげてしまったか、じじつ何回となくすでに最も根本的な意味で『悪』が『善』へと改名されてきたかは、まったく知られてもおらず、意識されてもいない。良心もまたその領域を取りかえてしまった。すなわち「以前は」畜群の良心の苛責があったのである。」⁽²⁸⁾

ニーチェによれば、むしろいまや善と悪とが、道德と非道德とがその位置を取りかえねばならない——あらゆる価値の価値転換(Umwertung aller Werte)の——時が来ている。それは、誠実性により自己崩壊にさらされているキリスト教道德の場合に端的にみられるように、もはや避けようもない必然の事柄である。

8

ニーチェは、総じて、道德をポジティブなものとしての君主道德とネガティブなものとしての奴隷道德という二つの類型に大別する。当然のことながら、批判の対象はもっぱらこの奴隷道德にあるのであるが、実際には、これまでヨーロッパの世界を支配してきた、いわゆる伝統的道德がその対象となる。

伝統的道德の批判の仕方は、言葉の上ではしばしば全面的であるかのごとくである。それほど伝統的道德の批判に力が感じられることはたしかであるが、しかし事実上、ニーチェが批判の対象としているのは、「キリスト教的・ヨーロッパ的道德」(christlich-europäische Moral)である(このことは本稿のはじめに一応示しておいた)。「これを特にキリスト教的・ヨーロッパ的な道德に適用すれば、現今の道德的判断は、頹落の、生への不信の徴候であり、ペシニズムを用意するものである。」⁽²⁹⁾

ニーチェは、伝統的道德に関して、その内に、まさにあの君主道德と奴隷道德に対応するような、根本的にまったく相反する二つの

類型をみている。「道徳の二つの類型を取りちがえてはならない。すなわち健康を保ちつづけた本能が、はじまりつつあるデカダンスに対して、それで己れを防衛する道徳と、——まさにこのデカダンスが、それで己れを定式化し、是認し、墮落せしめさえする他の道徳とを。前者はストイックで、冷酷で、圧制的であるのがつねである（——ストア主義自身がそうした輪止め道徳であった）。後者は感傷的で、感傷的で、秘密にみだされておき、婦女子や『美しき感情』を味方とする（——初代キリスト教がそうした道徳であった⁽³⁰⁾）」。ここで使われている「健康」「本能」「デカダンス」もまた）なる用語は、ニーチェ独特の身体論とのかかわりにおいて、より根源的な意味をもつものと解されねばならない。また「初代キリスト教」(das erste Christentum)とは、原始キリスト教をさす。またのちに詳しく述べねばならないが、ニーチェは、多くの場合、イエスとキリスト教とにまったく別個の、相反する評価を与えている。ニーチェはイエスのあり方を相当にまで肯定するなど、イエスを或る身近かな者としている。しかし、ニーチェによれば、やがてイエスの教説は、その意味や価値が或る悪意(ルサンチマン感情)によって転倒された。その転倒において形成されたのが原始キリスト教である。この「初代キリスト教」としての原始キリスト教こそ、彼が批判してやまないキリスト教そのものの始まりである。

さて「健康を保ちつづけた本能」(der gesund gebliebene Instinkt)に基づく道徳と「デカダンス」(decadence)に基づく道徳と「二

つの類型はまた、いわばギリシア的・ヨーロッパ的道徳と先のキリスト教的・ヨーロッパ的道徳とに対応する。ニーチェ思想の形成に際して、その中核ともなるような、きわめて重要な部分が、或るギリシア文化ないしはギリシア思想の理解に基づいていることはしばしば指摘されることである。

ニーチェがさまざまな表現を与えている(奴隷道徳、畜群道徳、デカダンス道徳など)このキリスト教的・ヨーロッパ的道徳における、批判されるべき中心的な事柄の一つは、位階の否定ということである。「畜群の本能は、中間のものと中位のことを最高のもの、最も価値あるものと評価するが、これは多数が住みついている場所であり、多数がそこに住みつく仕方である。かくして畜群の本能は、すべての位階の反対者となり、下から上への上昇は同時に大多数から最少数への下降であるとみなす。畜群は自分以下のものにせよ自分以上のものにせよ、例外者を、自分に敵対し、危害を加える或るものであると受けとめる⁽³¹⁾」。

位階は、例えば「例外者」(Ausnahme)という個別的、質的人間の存在においてはじめて可能となりうるものであるが、その位階が否定されるなら、人間はただ量的な多数者のうちのみあることになる。位階の否定は、そのような例外者を数的多数性の内に埋没させようとする試みである。これはまた、次のように、個別と全体の問題でもある。「個々人を全体のうちのみ、全体のためにのみ承認しようとし、全体から離脱する者を憎悪する⁽³²⁾」。

しかしニーチエによれば、人間は本来「自己自身であり、自己のみである」ものとして、唯一の、或るまじく独自のものである。したがって人間相互の間にはいかなる比較も成り立ちえないし、まして等価性といったことは単なる仮想的な事柄にすぎなくなる。

いかなる区別もないという信仰を前提として、世論を自己の言動の原理とする畜群の前では、例外者の質的優越性は量的多数性によってかわられる。人間本来のあり方を逸脱したこの状態は、ニーチエによればまさに「デカダニスのあらわれである」。

註

(1) この箇所は「アンレーナー・ポナット」版著作集に於ては unter widerchristlichen Einwirkungen となりつており、また「メルク」の編纂の著作集に於ては unter wieder christlichen Einwirkungen となりつており、意味が正反対であるが、この事柄に關するニーチエの他の語句なども考へる必要がなかつた。

vgl. *F. Nietzsche* : Sämtliche Werke, Kröner Taschenausgabe, Bd. 78, Der Wille zur Macht, 253 (s. 182) ; u. Werke, Herausgegeben von Karl Schlechta, Bd. III, s. 483.

(2) *F. Nietzsche* : Der Wille zur Macht, 253.

(3) *F. Nietzsche* : Gesammelte Werke, Musarionausgabe, Bd. 16, s. 142.

(4) *F. Nietzsche* : Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von den Fliegen des Marktes.

(5) *F. Nietzsche* : ibid., Viertes und letzter Teil, Der Zauberer, 2.

(6) 「ソムス」は二十四箇の修飾語をもちつらぬ。

(7) *S. Somms* : Das Gewissen in der Philosophie Nietzsches, vgl. S. Somms : Das Gewissen in der Philosophie Nietzsches, s. 12.

(8) *F. Nietzsche* : Morgenröte, 388.

(9) vgl. *F. Nietzsche* : Zur Genealogie der Moral, Erste Abhandlung, „Gut und Böse“, „Gut und Schlecht“.

(10) *S. Somms* : ibid., s. 52.

(11) vgl. *F. Nietzsche* : Menschliches, Allzumenschliches, II, Vermischte Meinungen und Sprüche, 26.

(12) *F. Nietzsche* : Gesammelte Werke, Musarionausgabe, Bd. 16, s. 142.

(13) *F. Nietzsche* : Die fröhliche Wissenschaft, 335.

(14) *F. Nietzsche* : ibid., 357.

(15) *F. Nietzsche* : Götzen-Dämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemäßen, 18.

(16) *F. Nietzsche* : Also sprach Zarathustra, Viertes und letzter Teil, Der Blutegel.

(17) *F. Nietzsche* : Jenseits von Gut und Böse, 205.

(18) *F. Nietzsche* : Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung, 24.

(19) *F. Nietzsche* : ibid.

(20) *F. Nietzsche* : ibid.

(21) *F. Nietzsche* : Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin, 3.

(22) *F. Nietzsche* : Die fröhliche Wissenschaft, 270.

(23) *F. Nietzsche* : Unzeitgemäße Betrachtungen, Drittes Stück, Schopenhauer als Erzieher, 1. u. Morgenröte, 370.

(24) *F. Nietzsche* : Der Wille zur Macht, 253.

- (24) *F. Nietzsche* : ibid, 254.
- (25) *F. Nietzsche* : ibid, 256.
- (26) *F. Nietzsche* : ibid, 261.
- (27) *F. Nietzsche* : ibid, 287.
- (28) *F. Nietzsche* : ibid, 265.
- (29) *F. Nietzsche* : ibid, 258.
- (30) *F. Nietzsche* : ibid, 268.
- (31) *F. Nietzsche* : ibid, 280.
- (32) *F. Nietzsche* : ibid, 275.
- (33) *F. Nietzsche* : Unzeitgemäße Betrachtungen, Drittes Stück,
Schopenhauer als Erzieher, 1.