

## ニーチェの倫理思想（一）

——予備的考察——

水野清志

ニーチェの倫理思想をその内容において考察するに先立ち、まず二つの事柄、すなわち体系(System)の問題と遠近法(Perspektive)の問題に触れねばならないであろう。

なぜなら、前者に関しては、およそ或る思想がまとめて考察されるためには、その対象のもつ要素相互の間に何らか一定の意味連関ないしは体系の見出されることが前提されなくてはならないが、ニーチェほど、本質的にはともかく、或る意味で体系を拒否し、また或る意味で矛盾と混乱に満ちた思想家はいないと思われているからである。この体系の拒否はいかなる意味においてなされるのか、矛盾や混乱はどこまで矛盾や混乱であるのか、あるいはまたいかなる意味においても体系は拒否されるのか、矛盾や混乱はそれがニーチェの究極のあり方であるのか——こういった問いに対する解答のいれかたが、ニーチェの倫理思想への接近に意味（ないしは無意味）を与え、また接近の仕方を根底から規定するからである。

次に、この問いに対する結論に一応達した上で、ニーチェ固有の

方法としての遠近法が考察されねばならない。ニーチェの場合、その倫理思想も他のすべての領域の思想と同じく、この方法が根底において支配的であるからである。前者はまた後者において一層詳細な説明と根拠を得ることになる。

予備的考察が一通り行なわれた後にはじめて内容の考察が行なわれることになるが、これもまたネガティブな面とポジティブな面という二つの側面において行なわれることになる。前者は、いわゆる道徳批判(Kritik der Moral)として、ニーチェによって終始激烈な調子で行なわれた事柄と関連する。後者においてわれわれは、ニーチェの倫理思想の最も本来的な事柄へとかかわることになる。われわれの目標領域も究極的にはここにあることになるが、ここにはまた幾多の困難の存することが予想される。

単に倫理思想に限らず、その思想の全般にわたって、ニーチェは

一見そう思われるよりははるかに体系的である。それはヤスパースが「全体者」(ein Ganzes)と述べているような意味においてである。したがってそれはまた、従来の伝統的哲学におけると同じ意味で体系的というのではない。

従来のそれに対しては、ニーチェは体系的方法の軽蔑者(ein Verächter der Systematik)である。「私はすべての体系家を信用せず、彼ら避ける。体系への意志は誠実性の欠如である。」<sup>(3)</sup> 彼独特の激しさを伴った体系化拒否の宣言は、他方多くのアフォリズムによる表現様式という外的形式的なあり方と結びつけられて、彼の思想の非体系的性格を一般に強く印象づける。ニーチェは、実際そうであったよりも一見はるかに非体系的であるかのようにある。

体系を拒否し、また結果的にみて、みずからの思想を一個の体系において充分展開しているとは必ずしも認めえないことなどから、或る意味における彼の非体系的性を否定することはできないが、そのことは、彼が本質的に非体系的のうちにあったということとはまた別個の事柄である。後にまた繰り返して触れることになるが、ニーチェが「誠実性の欠如」(Mangel der Rechtfertigkeit)として批判したのはもっぱら従来の哲学における体系的方法であり、それとは別に、彼はみずからの思想に独自の体系を与えようと企てたことは、その遺稿などにおいて明らかである。<sup>(4)</sup>

ところで彼のこの新たな企てにおいては、従来の哲学における企てとは異なった或る新しい次元が感知される。従来の哲学における

体系的方法を否定し、排除しつつ、別個の次元で彼は独自の試みへとむかったのである。しかし彼のその企ては、成功して或る顕在的な結果をもたらすまでにはいたらなかった。全体としてみれば、彼の哲学は公開されてあるよりも依然「隠蔽されたまま」であった。<sup>(5)</sup>

さていまや、「体系への意志は誠実性の欠如である」という先にあげたニーチェの言葉の意味が、再びより詳細に検討されねばならない。ここにいう「体系」が、従来の哲学における体系を指すことはすでに述べたが、ニーチェは従来の哲学における体系的方法を、哲学者たちの行なう強引な知的整理、それゆえに甚だしい歪曲と見ている。本来知的整理の不可能な事柄に対し、敢えてそれを行なおうとしても、その結果は歪曲以外の何ものでもない。右の「誠実性の欠如」は、この歪曲と連関する。

ところでニーチェによれば、哲学をも含めて学問が探究の対象としてきた世界は、一切の人間の認識能力の限界を超越している。そのような世界のあり方を、彼は世界が「謎めいた性格」(anigmatischer Charakter)をもつと称する。<sup>(6)</sup> 世界はとうてい全面的に把握すべくもないのであるから、せめて世界のためにこの謎めいた性格をつねに保持し続けることが、まさに残された唯一の事柄である。

ところが哲学をも含めて学問がこれまでに行なってきたことは、世界を知的に、全面的に明らかにしようとするのであった。「事物の完全な混乱状態を、すべてを『説明する』仮説によって、——それゆえ混沌に対していだけ知性の反感から取り除くことであ

た。」<sup>(7)</sup>「事物の完全な混乱状態」とは、全体としての世界が本質的に謎めいた性格をもっているということを、知性の側からネガティブに表現したものである。「混乱」ないしは「混沌」とは、知性的秩序という限定された観点からすれば、たしかに否定概念である。しかし先にも述べたように、全体としての、それゆえ最も真実というにふさわしい世界が、知性的認識の次元を超えて存するとすれば、「すべてを説明」し、それによって、混沌からくる混乱を取り除こうとする知性的な仮説 (Hypothese) は、まさに歪曲にはかならない。この歪曲ゆえに、体系への意志は誠実性の欠如なのである。

ヤスパースは適切にも、ニーチェを単にアフォリスティカー (Aphoristiker) とともにシステムァーティカー (Systematiker) とも見ないで、一個の全体者とみなす。ニーチェが体系家でなく全体者であるという言い方は注意されねばならない。ニーチェを体系家としてとらえることと全体者としてとらえることとの区別は、ヤスパースの次の文から理解せられるであろう。「もしわれわれが、何らかの全体をあたかも一個の考古学的な再構成のようにニーチェにおしつけるとするならば、それはとりもなおさずニーチェに暴力を加えることになるであろう。われわれは、ニーチェにおいては体系的可能性の経験と同時にその崩壊の経験もしなければならぬ。」<sup>(8)</sup>全体者への道は、或る種の全体性の経験と全体破碎の経験という異質の事柄の同時的体験において、それゆえまさしく弁証法的あり方において、はじめて存在する。

それは、一個の全体を構築するために存在しつつも、未だ全体とはなっていない破碎された岩石に喩えられよう。岩石は、それが切り崩され、破碎されてある限り未だ全体へとはいっていないが、それらのうちに或る全体が感知され、それらすべてが全体へと組み合わされていくべきものとすれば、つまり可能的全体のうちにみずからの存在理由をもつとすれば、これら無数の破碎にすぎない岩石もまた全体的である。

ところで全体者への道は実存 (Existenz) において可能となる。「ニーチェのうちに一者 (das Eine) を見る人があるとすれば、それはみずからそれをなすところの人以外の者ではないであろう。」<sup>(9)</sup>「ニーチェのうちに一者を見る者」とは、みずからのうちに一者を見る者でなくてはならない。こうしてニーチェにおける一者すなわち全体者の問題は、まずニーチェへとかかわる各自の実存自身の問題である。しかしそのことによって同時に、ニーチェにおける全体者自体がまた一個の実存的問題なのである。

## 2

ところで全体者ないしは一者とは、ニーチェによれば「自己」 (Selbst) である。では自己とはいかなるものであろうか。ニーチェは『ツァラトゥストラ』 (Also sprach Zarathustra) において、自己に関して次のように述べている。ニーチェの自己に関して述べて

いるものうち最も重要なものの一つであると思われるので、やや長くながるが主要部分をあげておく。「感覚と精神とは道具ないしは玩具である。それらの背後には、さらに自己が横たわっているのだ。当然また、自己は感覚の目で探り、精神の耳で聴く。／自己はつねに聴き、そして探る。それは比較し、強制し、征服し、破壊するのだ。それは支配し、そしてまた自我の支配者でもある。／きみのもろもろの思想や感情の背後に、わたしの兄弟よ、一人の偉大な命令者、一人の知られざる賢者が立っている——この者が自己と呼ばれる。きみの身体のなかに彼は住んでいる。彼はきみの身体なのだ。／自己は自我にむかって言う、『ここで苦痛を感じよ!』と。

すると、そこで自我は苦悩する。そしてもはや苦悩することのないためにはどうすればよいかを、熟考する。——そして、そのためにこそ、それは思考すべきものなのだ。／自己は自我にむかって言う、『ここで快楽を感じよ!』と。そこで自我は楽しむ。そして、なおしばしば楽しむためにはどうすればよいかを、熟考する。——そして、そのためにこそ、それは思考すべきものなのだ。<sup>(10)</sup>

ここでまず注目されるのは、「自己は自我の支配者である」ということである。ここではまず、自己と自我 (Ich) とが (それに対応して身体 Leib と精神 Geist とがまた) 区別される。その区別は、同次元における単なる機能上の区別といったものではなく、そもそも次元を異にすることに成り立つような、或る本質的なものである。

「自己は自我の支配者である」ということは、更に自己の次元が自我の次元に対してより根源的であることを示す。この自我における自己の支配ということを一層細かに説明しているのが、「自己は自我にむかって言う」以下の部分である。すなわち自我が「苦痛」や「快楽」を感じ、またこの快苦について「熟考」し、反省するということとは、それ自体、支配者としての自己の自我に対する命令に基づくというのである。しかしニーチェのこういう言い方の中に、すでに、苦痛、快楽、熟考、思考の、自我の次元におけるはたらき (意識作用) であることが示されているのを、われわれはそれとして注意しておかねばならないであろう。それらの作用の主体は自我なのである。

かくして一般に、「感覚」(Sinn)、「感情」(Gefühlen)、「思想」(Gedanken)、「精神」(Geist) は自我のはたらきであり、自己はそれらの「背後」にあって、それらを「道具」として所有し、駆使する或る根源的な主体 (Subject) である。しかも最も根源的な主体である。デカルト以来の近代哲学においては、人間存在の固有性は、身体と区別された意識、理性、精神等々において見出されるとされ続けてきたのであるが、ニーチェはこれらをもまた自我の次元における事柄としてとらえ、それらを自己によって包括しようとするのであるから、自己こそ最も根源的の主体であることになる。

ニーチェは、このような自己を、彼独自の意味において「身体」と呼ぶ (きみの身体の中に彼は住んでいる。彼はきみの身体なの

だ』。この身体が単なる物体という意味での身体でないことは明らかである。

『ツァラトゥストラ』における先の言葉の直前で、ニーチェは次のように述べている。『自我』ときみは言い、そしてこの言葉を誇りとしている。だがより大いなるものは——きみはそのことを信じようとはしないが——きみの身体であり、そしてきみの身体の大いなる理性である。この大いなる理性は、自我を言わないで、自我を行為する。『自我という言葉を誇りにしている』のは、例えばデカルトにおけるごとき意識の立場である。意識すなわち自我が「小さい理性」(Kleine Vernunft)であり、「言葉」(Word)の次元のものであるのに対して、身体の立場は「大いなる理性」(Große Vernunft)の立場であり、また「行為」(Tat)の次元である。このことと関連させて右の「自我と言わないで、自我を行為する」を讀むならば、その意味ははっきり理解せられよう。

かくしてここに、自己と自我との関連は、身体と精神との関係に、更には行為と言葉との関係に対応することになる。自己とは、精神、言葉という次元における人間のあり方を超えた、身体、行為という次元における人間のより根源的なあり方を示すものであり、ここに伝統的哲学の立場を否定し、超克しようとしたニーチェの獨自性があることになる。

しかしこの自己とは、現に存在する自己ではなく、「本来的自己」として未だ可能的である。深い根源としての自己は、未だ隠され

たままである。それは、隠されてはいるがすでに与えられている (gegeben) といったものではなく、各人において創造されるべきものである。それゆえにこそ、「自分を超えて創造すること」(über sich hinaus zu schaffen) が人間にとっての最大の課題となる。

「創造」とは、現にあるがままの自己を超えていこうとする「自己超克」(Selbstüberwindung) の行為である。「汝のあるところのものとなれ」とニーチェは述べるのであるが、「あるところのもの」とは、まさしく実現されるべき可能性としての本来的自己であり、そのような自己となるための行為がここでは端的に命じられるのであるから、この命題は自己超克の命法である。またこの行為の目標は、「汝の」といわれることによって、あくまで実存に即した自己であり、決して本来的自己一般といったようなものではない。

自己は、不断に創造的であり、それゆえ超克的であることによつて、またつねに創造され、超克されるものでもある。自己は、創造する自己と創造される自己、したがってまた超克する自己と超克される自己という二重構造を有する。そうしてこの超克される自己は、先の自我と何ほどか関連するであろう。ところでこのことからすれば、自己と自我とは、単に形式的に区別されるのみでは不十分である。自我もまた、本質的には或る種の自己とみなされることによつて、自己との相関において考察される必要があろう。

自己がみずから自己をのり超え、のり超えた自己は再び自己によつてのり超えられる、この自己超克における過程は、例えば『ツァ

ラトウストラ』第一部の「三つの変化について」(Von den drei Verwandlungen)において示される。ここでは、精神が「ラクダ」(Kamel)になり、やがて「シシ」(Löwe)になり、最後に「子供」(Kind)になる過程が示されている。この、或る畏敬の念をもって徹底的に自己を他者に服従させること(ラクダ)から、そのような自己そのものを否定すること(シシ)へと進み、最後に一切が無に帰した時新しい創造への道を歩む(子供)という過程は、ニーチェ自身の真の自己への道でもある。ここにわれわれは、ニーチェにおける全体者への道を見るのである。

## 3

「道徳的現象があるのではなく、ただこの現象についての一つの道徳的解釈があるにすぎない。すべての価値評価に際しては、或る一定の遠近法が問題である。」<sup>13)</sup>ここでは道徳が批判的なコンテクストにおいて扱われ、したがって右の「道徳」(Moral)なる言葉も、決してポジティブな意味をもってはいない。総じてニーチェにおける「道徳」の用語法にはこのような傾向があり、この言葉の意味に關しては、「徳」(Tugend)などとも関連させて、なお検討する必要がある。

道徳なる言葉そのものの意味を別にすれば、右の文で重要なものは、道徳もまた(もまたというのは、道徳に關してここで妥当する

ことは例えば「真理」の事柄でもあるからである)「解釈」(Interpretation)であるということ、そしてその解釈は——一定の「価値評価」(Wertschätzung)たらざるをえないから——「遠近法」であるということである。

さて、それ自体としては何ら道徳的でない現象が、より一般的に言えば世界が、解釈されることによって、はじめて「道徳的現象」は成り立ち、道徳的世界は形成される。しかし、このように(道徳における)所与性(Gegebenheit)を否定し、(道徳の)現象や世界の成立を解釈に委ねるといふ考え方は、決して道徳の領域のみのものではない。例えば、いま述べた現象自体、世界自体にもまたあてはまる事柄である。すなわち現象や世界といわれるものもまた、実はそれが、全面的に、すでにわれわれに与えられていると考えることはできない。正確に言えば、道徳的解釈に先立って、現象自体、世界自体が存在するのではない。世界自体が予め存在するのではないから、世界は解釈されてはじめて世界でありうる。

ここでわれわれは、世界解釈ということの基本的な意味を知るために、それを「認識」(Erkenntnis)と関連させて見ておくことにしよう。なぜならば、道徳の問題も、或る意味で真理問題すなわち認識問題に帰着するからである。さて世界の基本的なあり方は、謎めいていること、すなわちカオス(Chaos)であるという以外に表わしようはない。仮に真の世界、ないしは全体としての世界は存在するとしても、それがどのようなものであるかを余すところなくとら

えつくすことはできない。それは、人間自身にそのような能力がないからである。「認識の全装置は、およそ本質に触れること(14)がない。」例えば、或るものないしは或ることの認識にあたっても、たまたま「たがいに協調し合った表象のみが生き残り」、他のそれと比較にならないほどの「きわめて多数の表象は、あとかたもなく消え去って行く」(15)のが真相である。この一事からも、世界の全面的把握の困難が結論されようし、同時に、世界のもつカオスの性格が理解されよう。ニーチェは、「真であるすべてのものは、明晰判明に知覚される」というデカルトの命題を、事物の真の性質がわれわれの知性とこのような関係にあるということは、どこからも知られえな(16)いと否定する。

世界がカオスだということは、世界が無限の多様性においてあることであるから、世界においては「すべてのものが許されている」(17) (Alles ist erlaubt) ことになる。世界は観点 (Geichtspunkt) の相違によってどのようにもとられる。しかし、その観点はいずれも必ず或る限定された観点である。われわれは必ず特定の観点から世界を見る。それは世界を解釈することである。認識とはすべて、一定の観点からの解釈にほかならない(道徳もまたそうであり、その説明はまた後に行なわれる)。或る特定の観点が強調されて解釈されるというこの方法は、遠近法といわれるものである。

遠近法が方法として意識的に研究され、応用されたのは、近代のはじめ、イタリア・ルネサンスの美術家達によってである。遠近法

とは、もともと絵画における方法、つまり事物の形像を或る一定の視点からとらえて、それを、例えば線と点とにおいて(線の遠近法)、また輪廓や色彩の変化において(空気の遠近法)見たままに表現する方法である。遠近法は、単に美術の領域のみの事柄にとどまらず、やがて哲学的認識の領域にもまた適用されるが、芸術制作における対象事物も、哲学的認識の対象もともに世界であるから、遠近法が一般に世界把握の方法であることは最初から一貫している。ライプニッツもまた、彼の『单子論』(Monadologie)において、単純実体であるモナド (monade) の各々に即した遠近法について述べているが、ここでは「宇宙」(univers) というまさに世界そのものの把握が課題だったのである。

遠近法は特定の観点から世界を把握しようとするものであるが、観点は無数にあるから、「世界は無限に(遠近法的)解釈が可能である」(18) 解釈されたもののみが意味をもつとすれば、世界はいかなる意味をももってはいないが、また無数の意味を蔵している。世界の遠近法的解釈によって成り立つ世界像は、かくして無限であるが、そのいずれもが特定の観点に限定されたものであるから、相対的 (relativ) である。

認識は、遠近法的解釈として必ず特定の観点をもち、それゆえ観点という拘束から自由ではありえない。特定の観点をもたぬ認識はありえない。それは、意識が志向性 (Intentionalität) をはなれて存在しえないと同様である。無数の解釈は、それらがいずれも特定

の観点と結びつくことによって、解釈の主体と或る必然的な対応関係をもつ。解釈は、決して任意のもの、また偶然的なものであることなく、その主体にとっては、まさに必然の事柄である。

しかし、いずれの遠近法的解釈も、無限に可能な解釈全体の一部なのであるから、あくまで暫定的なものであり、仮のものである。そのような解釈に基づいて世界をつくりあげるならば、その世界は仮構 (Dichtung) の世界であり、また或る意味で虚構 (Erfindung) の世界である。世界は全体としてはとらええないから、およそ形成される世界ないしは世界像は、すべてこの仮構性、虚構性を免かれえない。

この世界は、しかし、それが仮構であり、虚構であるからといって決して価値を失なうものではない。それは、解釈による世界ないしは世界像の形成が、いずれも解釈し、形成する主体の側からみて必然の事柄であるからである。必然的に仮構ないしは虚構の世界をつくりあげること、つくりあげざるをえないこと、これこそが真実である。従来のは誤りは、この虚構を虚構とせず、あたかも真実であるかのごとく主張したところにあった。

では、ニーチェにあっては、認識における確実性への問い (Frage nach der Gewissheit) はまったく念頭になかったのであるうか。否である。ニーチェは確実性を問うことによって、確実性そのもののへの問いからはなれるのである。「あたかも私は『確実性』を問題とすることを避けているかのように見えるかもしれない。その反対が

真なのである。しかし私は、確実性の標識を問うことによって、総じてこれまで、いかなる主眼点にしたがってはかられてきたのかを吟味したのである。——その確実性を問うこと自体が、すでに従属的な問いであり、第二級の問いであることを。」<sup>(19)</sup>

ニーチェにおいては、確実性の問題にもましてより基本的な問題は、「価値の問題」 (Frage der Werte) である。「価値の問題は、確実性の問題にもまして、より基本的である。後者は、価値問題が解答されているという前提のもとではじめてその真剣さを獲得する。」<sup>(20)</sup> 価値はすでにわれわれの解釈のうちにある。解釈自身が、すでに価値評価なのである。つまり解釈という態度決定は、それ自体が、すでに或る価値評価に基づく行為なのである。われわれは、それぞれの立場から己れにふさわしく、解釈を通して価値のある世界をつくり出す。われわれの世界は、われわれの価値 (価値一般とか価値自体といったものではない) にしたがってながめられ、つくりあげられた世界にはかならない。ともかくすべての解釈ないしは価値評価において肝要なことは、それが遠近法であるということの洞察<sup>(21)</sup>である。

## 4

遠近法とはまったく特定の価値評価のことである。そしてすべての「価値評価のうちには、保存と生長との諸条件が現われている。」<sup>(22)</sup>



「ここからまず第一に、価値評価は「保存と生長との条件」(Ertal-tungs- und Wachstums-Bedingungen)である。価値評価は、保存と生長にとっては必須の事柄である。保存と生長のためには価値評価せざるをえない、解釈せざるをえないのである。第二に、価値評価とは、保存と生長という点に関してのみなされる。保存と生長というものが存する領域をはなれては、価値評価は成り立ちえない。ここから遠近法の原理は、この保存や生長を支える或る根源的な力(Macht)であろうということが予想される。

ところで保存や生長は、そもそも「生」(Leben)に固有の事柄である。生の本質的なあり方である。生はつねに自己を保存し、更には自己を拡大し、生長させようと欲する。生長せざるをえないという<sup>(23)</sup>ことは、生の宿命なのである。したがって右の価値評価に関して、それは生の立場から必須のことであり、また生の立場をはなれてはありえないことができる。

では生とは何であろうか。ニーチェにおける生が、差し当って人間の生を指していたことは当然であろう。しかし人間の生といっても、それは、具体的な生命現象におけるような単なる表面的事実にとどまらず、より根源的な意味での生である。つまり、生命現象を生命現象たらしめるもの、生命活動の原動力といったものである。

たしかに、ニーチェの生の哲学的探究において、究極的に問題とされるのは、根元的な次元における生である。しかし根源的な生といえども、現象としての生をまったく無視し、それとまったく無関係

に存しうるものではない。現象としての生は、根源的生を前もってあらしめる、根源的生探究の必須の前提である。現象としての生は、かくして、みずから、そしてそのみが根源的生への通路を開くことにおいて役割を担うことになるが、それは決して小さくはない。

このように、生はともかく人間の生であったが、しかししだいに人間の事柄にのみは限定されなくなる。生は、人間という妥当領域を超えて形而上学的領域へとみずからの領域を拡大する(このことは、『ツァラトゥストラ』における生の主要概念と、遺稿『権力への意志』におけるそれとを比較すれば容易に理解されよう)。形而上学的領域へと拡大されて、生は、およそありとあらゆる存在者ないしは世界全体へとかかわり、その根源、原理となる。

ニーチェは生について次のように語る。「わたしが生あるものを見出したところ、そこにわたしは権力への意志を見出した。そして、奉仕する者の意志のなかにさえも、わたしは、主たろうとする意志を見出した。／比較的弱いものを説得して、比較的強いものに奉仕させるのは、自分よりもなおいっそう弱いものに対して主たろうとする前者の意志である。この快感だけは、比較的弱いものもなくてはずまされないのだ。／そして比較的小さなものが比較的大きなものに献げるのは、最小のものに対する快感と権力を得んがためであるのと同様に、最大のものですらも身を献げ、権力のために——生命を賭けるのだ。／ところで次のような秘密を生自身がわたしにむかって話した。『見よ』と生は語った、『わたしは、つねに

自分自身を超越しなくてはならないものである。<sup>(24)</sup>『生とは何かは、「生あるもの」のあり方を通して答えられる。生あるもののあり方は、「生そのもの」のあらわれた姿として、生の謎へと迫る手ばかりであるからである。』

ところで、生あるものにおいては、「比較的小さなもの」(das Kleinere)も「比較的大きなもの」(das Größere)も、それぞれ自分の位階(Rangordnung)を越えて高まろうと欲しないではいられない。つまりそれぞれの自己は、それぞれの位階において、より小さな自己を支配し、克服しつつ、更により大きな自己へと達しようとする。こうして、生あるものはつねに現在の「自分自身を超越しなくてはならないもの」(was sich immer selber überwinden muß)である。

自分自身の超越を欲するという生あるもののあり方のうちに、生そのものの本質が現われている。生の本質は、絶えざる自己超越である。自己超越とは、先に述べた生の自己保存、自己拡大、自己生長に対応する。生がみずからを保存し、拡大し、生長させるためには、力の増大が必要である(保存という場合も、それは生が生としてあり続けることであるから、そのためには力を必要とする。力の消費における単なる現状維持は、生においては後退として現われる)。ところで、力の増大の欲求は、「権力への意志」(Wille zur Macht)にはかならない。「生は権力の極大感情を求めて努力する。それは本質的には、権力の増大を求める努力である。努力とは、権

力を求める努力にかならない。<sup>(25)</sup>」かくして、生の本質は権力への意志である。「生とは何か? したがってここで『生』という概念の新しい、より明確な把握が必要である。それに対する私の定式は次のようである、すなわち生とは権力への意志である。<sup>(26)</sup>」

特定の観点から解釈する方法としての遠近法は、権力への意志に基づく。つまり遠近法における原理は、権力への意志である。

権力への意志は、通俗的に解かれて誤解を生むことにもなりかねない言葉であるが、この言葉にニーチェ自身が与えた意味は、およそそうだったものとはかけはなれていた。ハイデガーは、ニーチェのこの権力への意志を、あらゆる存在者の根本性格(Grundcharakter alles Seienden)の表明にかならないとしている。<sup>(27)</sup> 権力への意志を問うということは、根本的には、存在者の存在(Sein des Seienden)を問うことであるが、存在者の存在とは、存在者を存在者として規定するものであるから、存在それ自体を他の存在者に基づいて規定することはできない。<sup>(28)</sup> 根本性格とは、ハイデガー流のこの存在のもつ性格である。この場合の存在とは、ニーチェにおける根源的な意味での身体、本来的自己と何ほどか対応するものである。

権力への意志という場合の「権力」(Macht)とは、例えば政治権力などと限定されて使用されている日常的用法の意味においてではなく、生そのものにかかわる根源的な、かつ広い意味において解されるのでなければならない。権力(Macht)と力(Kraft)との区

別は、ニーチェにおいてはつねに明確であるわけではない。ハイデガーによれば、力とは、内にたくわえられ、作用すべく準備された能力、すなわち或ることが出来る状態にあること (Umstandesein) である。それは、アリストテレスにおいてデュナミス (dynamis) といわれているところのものである。

それに対して、権力は、力がはたらいていること (Am-Work-sein der Kraft)、支配が遂行されているという意味での威力の強いこと、すなわちギリシ語のエネルゲイア (energeia)、でもある。権力はまた、自分を越えて欲すること (Über-sich-hinaus-wollen) として意志であり、それは、まさしく自己自身へと到来すること、本質というそれ自体でまとまった単一性において自分を発見し、主張すること、すなわちギリシア語のエントレケイア (entelecheia) である。そして、ニーチェにおいては、権力とは、いま述べたデュナミス、エネルゲイア、エントレケイアのすべてを意味しているのである。<sup>(29)</sup>

「意志」(Wille) とは、より多くであらうと欲すること (Mehr-sein-wollen)、より強くならうと欲すること (Stärker-werden-wollen) である。こうして意志の内には、本質的に上昇 (Steigerung) や高揚 (Erhöhung) が含まれている。高くにある者は、不断の高揚においてのみみずから高い位置に保持しうるからである。

より多くであらうと欲すること、より強くならうと欲することは、つねに現にある自己を超えることである。欲する者とは、自分

自身を超えて意欲する者 (Der Willende) である。つまりわれわれは意欲することにおいて、みずから自分を越え出るのであり、超えて主であらうとするのである。意欲において、われわれは、自分が本来的にあるところの者として、われわれ自身を出迎える。ともかくこうしてわれわれは、意志そのものにおいてはじめて自分自身をその最も固有の本質において受け入れるのである。<sup>(30)</sup>

さてこれまでの考察からすれば、権力とは意志であり、意志の本質である。また意志は、それ自体として権力である。権力が意志であり、意志が権力であるとすると、権力への意志という言葉は意味をなさなくなるのではないか、わざわざ権力への意志といわなくても、意志とのみいえばよいのではないかと疑問が生じる。ハイデガーによれば、意志の目標として、権力だけを予め意志の外に取り出して立てるといふようなことはできない。意志とは、自分を超えて主となっているものという意味で自己自身への決意であり、自分を超えて本来的自己を意欲することであるから、意志は、自分に権力を与える力強くないしは或る種の力である。したがって「権力への」(zur Macht) という表現は、決して意志への追加 (Zusatz) を意味するのではなく、意志自体の本質 (Wesen) を説明するためのものである。<sup>(31)</sup>

これまでのところの説明は、ニーチェの次の言葉にはほぼ要約されよう。「世界の価値はわたくしたちの解釈のうちにあるといふこと、これまでの解釈は、生において、言い換えれば権力への意志、権力

の生長への意志において、わたくしたちの自己保存を可能ならしめる遠近法的評価であるということ——このことはわたしの諸著作を一貫している。<sup>(32)</sup>

遠近法の原理としての権力への意志を、ハイデガーは存在者の存在とかかわらせて考えているが、それは、権力への意志が存在者ではなれて存することを意味しない。権力への意志は、決して彼岸的な世界における事柄ではない。それは、あくまで地上的な存在者、特に実存の事柄でなくてはならない。絶えず「大地に忠実である」<sup>(33)</sup>ことこそ、この問題の考察にあたって欠きえない態度である。

権力への意志は、実存と結びつけられるからこそまた多様な現われ方をする。解釈の観点が無数にあり、それゆえ無数の世界解釈が行なわれるということは、無数の実存の存在とそれらの実存がみずからのうちに本質として有する権力意志の無数性による。

権力への意志を本質とする実存は、いずれも「強さ」(Stärke)と「弱さ」(Schwäche)という二重性をそのうちにもつ。ところで、権力への意志は不断に力の増大を目指すものであるが、力の増大は強さとして表わされる。ここでは(そしてニーチェにおいては、全体としてもまた当然そうであるが)、強さこそすべてに優先する価値である。こうして権力への意志の観点からする時、強さは(したがってまた弱さは)或る本質的なあり方であり、それゆえ強さと弱さはまた最も本質的な区分である。

実存における強さと弱さは、自己超克における自己のあり方と関

連する。自己超克とは自己が自己を超克することであるから、この場合、自己は超克する自己と超克される自己とに分かれる。そして超克する自己は右の強さに、また超克される自己は弱さにそれぞれ対応する。実存における強さとは、超克する自己のもつ強さであり、弱さとは超克される自己における弱さである。右に述べた強さと弱さの二重構造とはこういうことである。

実存に即して見てきた二重構造は、当然またあらゆる存在者の事柄でもある。実存をも含めてあらゆる存在者は、ポジティブな面とネガティブな面との双方をつねにもつ。全面的にポジティブなもの、ないしは全面的にネガティブなものはない。ニーチェの価値評価は、すべてにわたってこの両面に即しつつ、つねに柔軟に行なわれる。

ニーチェは、これまでしばしば戦い(Krieg)や貴族主義(Aristokratie)を肯定し、平和(Frieden)や民主主義(Demokratie)を否定したとして非難を受けた。事実、彼の著書には、表面上はいたるところにそのような箇所がある。しかし彼の真意は、決して現実の政治や国家統治の次元からはかられるものではない。また彼は、戦いや貴族主義を全面的に肯定しようとしているのでもない。彼は、平和や民主主義を全く否定しようとしているのでもない。彼は、全体として肯定されるものの背後になおネガティブな面を鋭く感知し、逆に全体としては否定されるべきものの裏に、なおポジティブな点を見出し、それらを強調する。つまり彼は、戦いや貴族主義の

もつ強さとしての一面を認めているのであり、また平和や民主主義の陥りやすい面を弱さとして指摘しているのである。このように、ニーチェは、すべての事柄に関して、それらを一つの観点から、ないしは多数決的に割り切つてそれらの価値を確定するという、或る絶対化の方法を避ける。彼は疑いや否定を一度通すことによつて、一面的な、それ故に硬直した考察からは見逃されがちな事柄をも注意深くとりあげようとする。

またニーチェによれば、或る場合の強さは、他の立場からすれば必ずしも強さではない。「まったく同一の症候が、衰退とも強さとも解釈されうる。」<sup>(34)</sup> 或ることを「衰退」(Niedergang)と解するか、「強さ」(Stärke)と解するかは、主体の権力意志の位階の問題である。

絶対的であるかのごとくにとらえられていたものが、その絶対性を失なうことによつて、すべては仮説(Hypothese)となる。さまざまな理論や学説等もちろん例外ではない。しかし仮説は、それがまさしく仮説であることによつて、みずから超克する根拠でもある。ニーチェの権力への意志もまた仮説であることを免かれな

## 5

い。

これまで主に認識とかかわらせつつ考察してきた彼の方法は、道

徳ないしは倫理の領域にも適用されて、彼独自の倫理思想を形成する。しかし、本稿においてそれを詳細に考察する余裕はすでないので、ここではそれへの入り口を示すにとどめたい。

さていまや、第三節の冒頭にあげたニーチェの言葉が、再び思い出されねばならない。そこでは、道徳はそれ自体において道徳であるのではなく、解釈においてはじめて道徳でありうるということ、その解釈にあたっては、一定の遠近法(eine bestimmte Perspektive)が肝要な事柄であるということであった。解釈の原理は権力への意志であるから、道徳のうちには、権力への意志がそもその根源として抜きがたく存している。逆に言えば、道徳は権力への意志を根源とする、その現象形態であるといえよう。

さて、道徳と権力への意志とのかかわりは、例えば、彼の精神活動の最後の時期に属する著書『反キリスト者』(Der Antichrist)において次のようである。「善いとは何か?——権力の感情を、権力への意志を人間のうちに高めるすべてのもの。／悪いとは何か?——弱さに基づくすべてのもの。／満足ではなくてより以上の権力。総じて平和ではなくて、戦い。徳ではなくて、有能性(ルネサンス型の徳、すなわち *virtu*、道徳に拘束されない徳)。／弱者や出来そこないどもは、徹底的に没落すべきである、すなわちわれわれの人間愛の第一の命題。そしてその上、彼らの徹底的没落に助力してやるべきである。／なんらかの背徳にもまして有害なものは何か?——すべての出来そこないどもや弱者への同情を実行すること。」<sup>(35)</sup>

ここで用いられている「悪」 という言葉の原語は schlecht である。ニーチェの場合には、この語は böse なる語と共に用いられ、gut—schlecht という対立関係と gut—böse という対立関係とを形成し、特にその前者は「君主道徳」(Herrnmoral)と、後者は「奴隷道徳」(Skavenmoral)と結びつけて用いられることになる(『道徳の系譜』Zur Genealogie der Moral, 第一論文)など、実は、ここには重要な問題がある。また、右の文の「徳ではなくて有能性」(Nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit)や「道徳に拘束されない徳」(moralfreie Tugend)という表現に関しても、独自の考察を要するであろう。しかしこれらについては、ここではとりあえず問題のあることだけを指摘するにとどめる。

道徳における最も中心となる概念は、何といっても善と悪であるが、右の文においては、それが強さと弱さに対応するものとして説明される。権力への意志自体は、「権力」(Macht)と「無力」(Ohnmacht)の二つの現象形態をもつが、この二通りのあり方に、強さと弱さ、善と悪が対応して、権力—強さ—善と、無力—弱さ—悪という二つの系列が成り立つことになる。そしてニーチェの場合には、ほぼこの二つの系列という視点に立って道徳上の諸問題が考察されていく。右の文もまずこのようにして読むべきである。

しかし道徳は、ただ解釈において成り立つというのみでは、解釈の主体が無数にあるとすれば、無数のうちに分解してしまうおそれがある。そこで、道徳をこの分解ないしは悪無限的な相対性から救

済し、秩序を与えるものが、解釈の主体における位階 (Rangordnung) である。右の文の「弱者」(Schwachen)とか、また「出来そこない」(Mißrathen)とかは、この位階において理解せられるべきものである。位階を考慮に入れた時、道徳は総じて「君主道徳」と「奴隷道徳」とに二分される。道徳における問題が、この主体の位階とかかわり、最も高い位階にある主体へとその目標がむけられる時、彼の倫理思想はその本来の領域へと入りこむことになる。

## 註

- (1) K. Jaspers : Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Einleitung.
- (2) E. Fink : Nietzsches Philosophie, s. 149. (Kohlhammer.)
- (3) F. Nietzsche : Götzen-Dämmerung, Sprüche und Pfeile, §26.
- (4) ニーチェの死後、一九〇一年と一九〇六年の二回にわたり、彼の妹 エリーザベト・フェルスターニーチェ (Elisabeth Förster-Nietzsche) を中心として公刊された彼の断片的遺稿集に『権力への意志』(Der Wille zur Macht) がある。この遺稿的著書に関しては、一九五〇年代の半ばにシュレヒタ (Karl Schlechta) によるいわゆるテキスト・クリティックの問題が起こったのであるが、それについては立入って触れないこととして、ともかくこの『権力への意志』において彼は自分の諸著を全体として含む包括的著書作制への企てをもっていたことが知られる。この壮大な主著へのプランは、すでに一八八〇年代のはじめから彼の精神的崩壊直前の一八八八年の後半にいたるまで繰り返して立てられている。いま公にされている『権力への意志』は、最終のプランに基づいて構成されている。すなわちこの遺稿集においては、「すべての価値の価値転換の試み」

(Versuch einer Umwertung aller Werte) なる副題のもとに「第一書」においては「ヨーロッパのニヒリズム」が論じられ、「第二書」においては宗教、道徳、哲学という「これまでの最高の価値」が批判され、「第三書」においては認識、自然、社会と個人、芸術における「新しい価値定立の原理」が立てられ、「第四書」においては最高の人間と最高の理想への「訓育と陶冶」が説かれる。

ハイデガーもまた、彼独自の立場から、ニーチェの遺稿『権力の意志』に触れて、おおよそ次のように述べている。

ニーチェは、一八八〇年から一八八三年の時期にいたってはじめて、一個の思索者としての自分自身を、更には自分の思索を規定する根源 (Ursprung) を発見する。そして、一八八二年から一八八五年にかけて、『ツマラトウストラ』の制作と時期をほぼ同じくして、その哲学的本建築 (philosophischer Hauptbau) のプランが成り立つ。しかし、ニーチェの本来の哲学は、ついに公刊された著書において決定的な形態をとるにはいたらなかった。彼がみずから手で公表したものは、どれも前景 (Vordergrund) にすぎない。彼の本来の哲学は『遺稿』(Nachlass) として残されたままになつたのである。(M. Heidegger: Nietzsche, Erster Band, Der Wille zur Macht als Kunst, Das Buch) Der Wille zur Macht, (s. 16 f. Neske.))

- (5) E. Fink: *ibid.*, s. 12.
- (6) F. Nietzsche: *Der Wille zur Macht*, §470.
- (7) F. Nietzsche: *ibid.*, §594.
- (8) K. Jaspers: *ibid.*
- (9) K. Jaspers: *ibid.*
- (10) F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von den Verächtern des Leibes.*

(11) F. Nietzsche: *ibid.*

(12) ニーチェが精神と述べていることについては、次のような適切な註釈がある。

「ニーチェにとつて人間存在は根源的には身体にほかならないが、しかし、だからといってニーチェは精神の意義を否定するわけではない。彼は精神を身体に基礎づけ、それを人間存在の自覚機能として根源的に把握し直そうとするのである。してみれば、『精神の三つの変化』とは、人間存在の自覚が、つまり自己認識が次第に深まり高まって行く段階を示すことになる。ところで、自己認識としての、つまり自覚としての認識は、普通の意味でのいわゆる客観的認識と違って、あくまで主体的な性質のものである。ここでは、自己を知ることと自己と成ることとは、別個の事柄ではありえない。その意味からすれば、精神の三つの変化とは、人間存在が自己を知る程度に応じて真に自己となり行き、逆にまた、自己と成り行く程度に応じて真に自己を知り行く過程である。そして、精神と身体(あるいは認識と生)が、真の自己としての最終的な統合の状態を実現すること、これが精神の三つの変化の最後の段階(子供の段階)なのである。」(吉沢伝三郎訳、理想社版『ニーチェ全集』第九巻、訳註、五五八頁)

- (13) F. Nietzsche: *Der Wille zur Macht*, §258, §259.
- (14) F. Nietzsche: *ibid.*, §503.
- (15) F. Nietzsche: *ibid.*, §508.
- (16) F. Nietzsche: *ibid.*, §533.
- (17) F. Nietzsche: *ibid.*, §602.
- (18) F. Nietzsche: *ibid.*, §600.
- (19) F. Nietzsche: *ibid.*, §587.
- (20) F. Nietzsche: *ibid.*, §588.

- (21) *F. Nietzsche* : *ibid*, §259.
- (22) *F. Nietzsche* : *ibid*, §507.
- (23) *F. Nietzsche* : *ibid*, §1046, §125, §728.
- (24) *F. Nietzsche* : Also sprach Zarathustra, Zweiter Teil, Von der Selbstüberwindung.
- (25) *F. Nietzsche* : Der Wille zur Macht, §689.
- (26) *F. Nietzsche* : *ibid*, §254.
- (27) *M. Heidegger* : Nietzsche, Erster Band, Der Wille zur Macht als Kunst, Wille als Affekt, Leidenschaft und Gefühl. (s. 62, Neske.)
- (28) *M. Heidegger* : *ibid*. (s.54, Neske.)
- (29) *M. Heidegger* : *ibid*, Wille und Macht, Das Wesen der Macht. (s. 76 f., Neske.)
- (30) *M. Heidegger* : *ibid*, Wille als Affekt, Leidenschaft und Gefühl. (s.64, Neske.)
- (31) *M. Heidegger* : *ibid*, Der Wille als Wille zur Macht. (s.52 f., Neske.)
- (32) *F. Nietzsche* : Der Wille zur Macht, §616.
- (33) *F. Nietzsche* : Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Zarathustras Vorrede, 3 ; Von der schenkenden Tugend, 2.
- (34) *F. Nietzsche* : Der Wille zur Macht, §110.
- (35) *F. Nietzsche* : Der Antichrist, Versuche einer Kritik des Christentums, 2.